



Łukasz Zweifel

UTOPIA

idealna odpowiedź
na nieidealną rzeczywistość

Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej. Kraków

UTOPIA

**idealna odpowiedź
na nieidealną rzeczywistość**

Akademia Pedagogiczna
im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie
Prace Monograficzne nr 495



Łukasz Zweifel

UTOPIA

**idealna odpowiedź
na nieidealną rzeczywistość**

Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej
Kraków 2008

Recenzent

prof. dr hab. Józef Bańka

© Copyright Łukasz Zweiffel & by Wydawnictwo Naukowe AP,
Kraków 2008

redaktor Zuzanna Czarnecka
korekta Urszula Lisowska
projekt okładki Janusz Schneider

ISSN 0239-6025
ISBN 978-83-7271-478-7

Redakcja/Dział Promocji
Wydawnictwo Naukowe AP
30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2
tel./fax (012) 662-63-83, tel. (012) 662-67-56
e-mail: wydawnictwo@ap.krakow.pl

Zapraszamy na stronę internetową:
<http://www.wydawnictwoap.pl>

druk i oprawa
Drukarnia Pijarów Kraków, ul. Dziańskiego 1
zam. 57/08

Projekt – plan – utopia, czyli schemat myślenia utopijnego

Wprowadzenie

Utopia jako zjawisko społeczne ma trwale podstawy w samej konstrukcji bytu ludzkiego. Można ją traktować jako uwięczenie planów towarzyszących zawsze ludzkiej egzystencji, jako jedną z najbardziej otwartych i zarazem odważnych prób antycypacji rzeczywistości. Tworzenie utopii jest całkowicie naturalne dla gatunku *homo sapiens*. Przecież planowanie, wybieganie w przyszłość, próby myślowego modelowania sytuacji charakteryzują człowieka od początku jego istnienia. To ono było jednym z czynników zapewniających sukces ewolucyjny tego gatunku. Człowiek bowiem jest istotą myślącą (*animal rationale*), zgodnie z klasyczną definicją¹, a samo myślenie jest już ściśle powiązane z transcendowaniem biologicznego wymiaru istnienia. Człowiek dystansuje się od swego położenia, jest istotą ekscentryczną, która projektuje, planuje swoją rzeczywistość². W ten sposób powstają w jego umyśle różne modele jako odpowiedzi na sytuacje problemowe stawiane przez życie. Tworzy on byty abstrakcyjne, pod koniec zaś tej człowieczej drogi myśli ku przyszłości umiejscowiona jest utopia³. Jak już wspomniałem, cechą charakterystyczną istot myślących jest zdolność projektowania i planowania.

Byt ludzki a projekt, plan oraz utopia (rzutowanie w przyszłość)

Każda jednostka wybiega swoimi myślami naprzód – powiedziałby M. Heidegger – przekracza siebie w stronę tych bytów, które nią nie są, wychodzi również poza siebie w kierunku własnego bycia⁴. Sytuując się wobec tego, co nie jest mną, nie tylko przekraczam swoje jestestwo, ale także sytuuję siebie

¹ Nie zawsze – Heidegger pisze, że uchodzi za taką istotę, która może myśleć, ale przecież człowiek może chcieć myśleć, a mimo to nie móc. Szerzej M. Heidegger, *Co znaczy myśleć*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1990, s. 290.

² Szerzej zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, [w:] idem, *Wybór pism*, oprac., wstęp Z. Krasnodębski, przeł. M. Łukasiewicz i in., Warszawa 1988.

³ Utopia to tylko koniec czysto teoretycznych rozważań ludzkich, jednak ich uwięzieniem jest – zdaniem m.in. G. Sheppersona – millenaryzm i rewolucjonizm, czyli aktywna realizacja utopijnych planów, por. G. Shepperson, *The Comparative Study of Millenarian Movements*, [w:], *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, ed. S.L. Thrupp, The Hague 1962, s. 45.

⁴ Por. J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. I, s. 287.

w określonych relacjach do otoczenia. Moje bycie w takim ujęciu uwikłane jest w istnienie tego, co poza mną. Dlatego musi powstać napięcie między mną a otoczeniem i zarazem próba jego złagodzenia. Ale to ostatnie przeważnie związane jest, przynajmniej *in mente*, z zastanym *status quo*. Dlatego człowiek wyprzedza swoje bycie, antycypuje teraźniejszość. Całe jego życie zawiera w sobie proces przekraczania bytu. Jego egzystencja-świadomość jest transcendującym ruchem samotworzenia się jednostki. Jest to ciągły proces stawania się człowiekiem i określania siebie w dążeniu do przyszłego celu⁵.

Wolność jednostki decyduje o wyborze sposobu jej istnienia, wolność jest fundamentem poszczególnych projektów istnienia-działania. W przeciwieństwie do zwierząt, które są zamknięte w doraźności i instynkcie⁶, *homo sapiens* posiada zdolność uprzedmiotowienia i dystansowania się od swego położenia. Na niej również opiera się badana przez H. Plessnera ekscentryczność człowieka, który dzięki wyobraźni oraz językowi, będącymi notabene wspólnymi elementami działalności artystycznej i naukowej (gatunek utopii jest wszakże syntezą artystyczności oraz naukowości, co widać wyraźnie już u Platona), może stać się zdystansowanym obserwatorem siebie i świata. Wprawdzie zwierzęta mają często lepszy pod pewnymi względami wzrok od człowieka⁷ (np. ostrość widzenia w ciemności przez nocne drapieżniki), a u niektórych (małpy człekokształtne, naczelne) pola widzenia obu oczu pokrywają się, co pozwala, podobnie jak u ludzi, na widzenie stereoskopowe oraz rozróżnianie barw, to jednak w przypadku zdolności rozróżniania drobnych szczegółów *homo sapiens* ma zdecydowaną przewagę⁸.

Zdolności, jakimi człowiek dysponuje dzięki pamięci i wyobraźni oraz symbolizowaniu i oznaczaniu, uwarunkowane są przez zmysł wzroku. Jesteśmy od niego prawie całkowicie zależni, stał się głównym sposobem percepcji świata zewnętrznego, co niewątpliwie zadecydowało o kulturowym ukształtowaniu naszego gatunku⁹. Jeśli dodamy do tego fakt, że nie jest całkowicie zdetermi-

⁵ Por. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 53.

⁶ W ramach którego wszelkie działanie, wszelka reakcja, nawet inteligencja wypływa z fizjologicznego stanu ich systemu nerwowego. Szerzej M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. i wstępem opatrzył S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 83.

⁷ Wystarczy zobaczyć, jak duży obszar mózgu u zwierząt zajmuje kora wzrokowa. Oczy złożone owadów mają większe możliwości rejestrowania błysków o dużej częstotliwości, np. muchy mogą wykrywać do 625 błysków na sekundę, człowiek tylko 45–53. Poza tym oczy złożone stawonogów przewyższają oczy ludzkie pod jeszcze dwoma względami – są wrażliwe na różne długości fal świetlnych, od podczerwieni do ultrafioletu, mogą określać płaszczyznę polaryzacji światła, co pozwala owadom dobrze widzieć w ultrafiolecie. Szerzej C.A. Villev, *Biology*, Harvard University Medical School 1972, s. 568–570.

⁸ Ibidem, s. 563–568.

⁹ J. Bronowski, *Źródła wiedzy i wyobraźni*, przeł. i wstępem opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa 1984, s. 25–27.

nowany działaniem przyrodniczej czy biologicznej przyczynowości, to wydaje się całkowicie naturalne, że tworzymy projekty, planujemy¹⁰. Jedynie bowiem człowiek – o ile jest osobą – potrafi jako istota żywa wznieść się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się poza światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem poznania wszystko, łącznie z sobą samym¹¹. Jest jedyną istotą posiadającą, jak pisze Jaspers, świadomość swojej skończoności poprzez ujmowanie siebie w skali czegoś, co jest nieskończone. Świadomość tego, co nieskończone, pozwala człowiekowi przekraczać swoją skończoność. Właśnie dzięki uświadomieniu następuje „przekraczanie świata nie w sensie nieśmiertelności duszy, lecz w sensie ograniczania czasu fizycznego, w jakim świat się znajduje, by przekraczając świat, kierować się ku transcendencji”¹². Skończoność w ten sposób zostaje przełamana, choć nie przewyciężona¹³.

Przełamanie swojej skończoności dokonuje się na drodze rozumienia bytu. Uchwycenie bycia przez człowieka nazywa Heidegger przedpojęciowym rozumieniem. Rozumienie to ma charakter projektu, zawiera samo w sobie „egzystencjalną strukturę, którą nazywamy projektem”¹⁴. Projektowy charakter rozumienia oznacza dla człowieka to, że projektując, nie ujmuje on możliwości tematycznie, bo takie ujmowanie odbierałoby temu, co zaprojektowane, jego charakter możliwości i „zredukowałoby to do jakieś danej myślowej treści, gdy tymczasem projekt rzucając podrzuca sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala być”¹⁵. Jak widać, projekt jest czymś innym niż wymyślony plan, według którego jednostka urządza swe bycie; jest on „egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możności bycia. Jestestwo jest rzucone w bycie w sposób projektowania”¹⁶. W projekcie „bycie jest rozumiane, ale nie pojmowane ontologicznie”¹⁷. Projektowanie jest czymś całkowicie naturalnym dla człowieka, przez całe swoje istnienie jest on jestestwem projektującym. Jest sposobem bycia, który polega na ciągłym oglądzie jestestwa. Można stwierdzić, że projektowanie, będące sposobem ludzkiej egzystencji, nie jest niczym zaplanowanym. I jakkolwiek planowanie, czyli mniej lub bardziej przemyślane opracowywanie przyszłych zadań (od zakupów po eschatologię), musi być oparte na projektującym charakterze ludzkiego bycia-w-świecie, to trzeba pamiętać o jego wtórnym charakterze. Projektowanie jest rdzeniem ludzkiego

¹⁰ W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana-Paula Sartre’a*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. I, s. 318.

¹¹ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 92.

¹² R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. I, s. 250–251.

¹³ Ibidem, s. 265–268.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 206.

¹⁵ Ibidem, s. 207.

¹⁶ Ibidem, s. 206.

¹⁷ Ibidem, s. 209.

bycia, natomiast planowanie wyborem, wtórną refleksją. Projekt jest sposobem bycia, który polega na ciągłym oglądzie jestestwa.

Dlatego *Dasein* w stosunku do otaczającego go świata zajmuje postawę aktywną, poznającą siebie samego, to rdzeń bycia sobą¹⁸. J.P. Sartre twierdzi wręcz, że człowiek istnieje tylko poprzez swój projekt – „przez projekt nadania istnienia bytowi-w-sobie”¹⁹. Człowiek, czyli byt dla siebie, jak pisze Sartre, dąży do urzeczywistnienia projektu dlatego, że jest wolny i od niego zależy, co uczyni. Nie może nic nie zrobić, w związku z tym zmuszony jest do założenia jakiegoś podstawowego projektu. Wybór, kim będzie, zależy tylko od niego samego²⁰. Dzięki wolności określamy cel, który jest projekcją w tym przekraczaniu tego, co przedmiotowe, empirycznie dane. Tylko w ten sposób człowiek wytwarza swój byt²¹. Ten twór myślowy powstaje wtedy, gdy dla „jednostki stało się przejrzyste jej bycie przy świetle i współbycie z innymi jako konstytutywne momenty jego egzystencji”²². Dlatego nasz projekt musi być uzgodniony z życiem człowieka w jakieś wspólnotcie. To patrzeć poza siebie w momencie projektowania jest zdeterminowane jeszcze z innej strony. Otóż chcemy, aby nasz projekt „wszedł w życie”, był możliwy do zrealizowania²³. Projektowanie dotyczy również możliwości bycia tych bytów, które znajdują się poza nami. Nasze projekty są rzucone w świat między inne byty. To rzucenie jest konieczną działalnością człowieka jako będącego w świecie, umożliwiającą wejście w świat. Skoro znalazł się on wśród innych bytów, to musi się do nich jakoś ustosunkować. A każde odniesienie jest już tworzeniem projektu, jest aktem wkroczenia między byty i usytuowania się pośród nich. Poprzez projektowanie człowiek zaczyna rozumieć, że sam jest bytem rzuconym między inne byty. Zrozumiałwszy to, staje się otwarty na świat²⁴. Świat jako obiekt poznania i myśli istnieje tylko w korelacji z podmiotem. Jednostka i świat to dwie realności wzajemnie się warunkujące i ogarniające.

W refleksyjnym podchodzeniu do rzeczywistości, tego co jest, możemy powiedzieć za Wilhelmem Diltheyem, że „wszystkie wytwory życia człowieka pochodzą z życia psychicznego i jego powiązań ze światem zewnętrznym”²⁵. Dlatego badając wytwory ducha ludzkiego, a niewątpliwie utopia do takich należy,

¹⁸ R. Rudziński, *Jaspers*, s. 249.

¹⁹ J.P. Sartre, *Psychoanaliza egzystencjalna – jedność osobowości*, przeł. J. Piasecka, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, oprac. M. Kostyszak, Wrocław 1992, s. 184.

²⁰ Szerzej F. Copleston, *Historia filozofii: od Maine de Birana do Sartre’a*, przeł. B. Chwedeńczuk, t. IX, Warszawa 1991, s. 355.

²¹ R. Rudziński, *Jaspers*, s. 254.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 208.

²³ Ł. Zweifel, *Egzystencja ludzka jako dialektyka troski i nadziei*, „Zeszyty Naukowe Koła Filozofów” 2000, s. 83.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 288.

²⁵ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Lagowska, Warszawa 1987, s. 50.

nie można zapomnieć o strukturze psychicznej jej autorów. Struktura psychiczna jest zależna od środowiska, w którym się rozwija i na które to środowisko oddziałuje w sposób celowy. Mamy tutaj ujęcie *psyche* ludzkiej w korelacji ze światem, nie jest to żadna „monada bez okien”, lecz aktywny element rzeczywistości. Impulsy wysyłane przez świat zewnętrzny podlegają intelektualnej „obróbce”, dokonuje się apercpcja, rozróżnianie, łączenie, osądzanie i wnioskowanie. Twórca dokonuje swoistej ich oceny, przez to zmienia, a przynajmniej stara się zmienić właściwości otaczającego go środowiska. Na wytwarzanie własnego obrazu świata wpływają popędy i uczucia. W nich tkwi centralny punkt struktury duchowej twórcy. Dąży on bowiem do takiego stanu odczucia życia, które by w najpełniejszy sposób mogło zaspokoić jego pragnienia²⁶. W przypadku utopistów realizacją tego pragnienia jest zewnętrzny wyraz (Dilthey używa terminu *Ausdruck*) duchowej formy *ejdosu* czy też Utopii. Doświadczenie osobiste, znajomość ludzi, historii filozofii poszerza tylko ich horyzont. Każda próba stworzenia „nowej rzeczywistości” jest powiązana ze światopoglądem twórcy, z niego wyrasta. W. Dilthey rozróżnia trzy podstawowe typy światopoglądów: naturalizm, idealizm wolności i idealizm obiektywny²⁷.

Człowiek, który postrzega siebie jako istotę określoną przez przyrodę, zarówno gdy dotyczy to jego własnego ciała, jak i świata zewnętrznego, mieści się w typie naturalistycznym. W przypadku tego rodzaju *psyche* dla jednostki naczelną znaczenie uzyskują instynkty. Życie polega na zaspokajaniu instynktów i podporządkowaniu się otaczającemu światu. Jednostka podlega siłom przyrody, myślenie i wszelka oparta na nim działalność celowa dążą do zaspokajania rządzących ciałem popędów. Emancypacja ciała może więc być uznana za podstawową wartość, której realizacji ma służyć organizacja społeczna. Jest tak, gdyż procesy naturalne są jedyną i całkowitą rzeczywistością, poza nimi nic wartego uwagi nie istnieje. Duchowość różni się od fizyczności jedynie świadomością.

²⁶ A. Adler, *Znajomość człowieka*, Poznań 1934, s. 18.

²⁷ Carl Jung dokonał podobnej, bardziej uproszczonej klasyfikacji typów filozoficznych – wyróżnia ekstrawertyka (empirystę) i introwertyka (racjonalistę). Pierwszy z wymienionych typów charakteryzuje się tym, że wyobrażenia przekazywane zmysłowo pragnie przyporządkować zamiarom idei, podmiotowi posiadającemu taki temperament bardziej zależy na podmiocie – „podmiot ów wczuwa się w przedmiot, który zachowuje się quasi-autonomicznie w świecie wyobrażeń podmiotu i pociąga za sobą zrozumienie. [...] Myślenie ekstrawertyka jest konkretyistyczne. Jego trwałość nie pochodzi od niego, jest bowiem ugruntowana niejako na faktach zewnętrznych, w które on się wczuwa”. Introwertyk opowiada się po stronie abstrakcji, jest przekonany, że tym, co daje impet, nie jest doświadczenie, lecz abstrakcyjna idea. Idee jego zdaniem to warunki formujące *a priori* wytyczone linie podstawowe, które doświadczeniu nadają określony kształt. Podmiot podlega procesowi nieświadomego wczuwania się, w wyniku czego dochodzi do obudzenia tkwiących w nim preformujących obrazów. Jung charakteryzuje indywiduum abstrahujące (introwertyczne) jako szybko pojmujące podobieństwa, zastępujące przedmioty jednostkowe cechami ogólnymi i formujące tę materię doświadczenia za pomocą własnej aktywności wewnętrznej. Im słabsze jest oddziaływanie przedmiotu na umysł, tym silniejszy odskis aprioryczna idea doświadczenia. Patrz C. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 338–341.

mością zawartych w niej właściwości²⁸. (Utopistami kładącymi szczególny nacisk na wolność ludzi w realizacji ich „namiętności duszy należy uznać Tomasza More’a, Karola Fouriera czy Roberta Owena. U nich też możemy szukać naturalistycznej konstrukcji *psyche*).

Innym typem światopoglądu jest idealizm wolności. Za jego reprezentantów Dilthey uznaje Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Jest to postawa, która charakteryzuje się niezależnością tego, co duchowe w stosunku do rzeczy. Duch jest postrzegany jako istota odmienna od wszelkiej przyczynowości fizycznej. Człowiek hołdujący tego typu światopoglądowi uznaje siebie za wolny i samowładny podmiot, który jest powiązany z innymi osobami przez normy etyczne i poczucie zobowiązania. Jednostki są powiązane ze sobą normami, pozostając wewnątrznie wolne. Wolna jednostka jest w stanie wpływać na wolność innych osób, jednocześnie inne osoby stają się dla niej siłą, która decyduje o niej samej odpowiednio do stopnia jej własnej spontaniczności²⁹. Osoba wyznacza cele rozumu, który jest samowładny wobec tego, co dane. Prawie każdy wielki człowiek czynu reprezentuje ten typ światopoglądu. Idealizm wolności odnalazł trwały punkt oparcia dla uniwersalnie ważnego rozwiązania zagadki świata w faktach świadomości; postulował istnienie i możliwość ustalenia niekwestionowanych ogólnych określeń świadomości, które mocą spontanicznej siły kształtowały życie i światopogląd na materiale zewnętrznej rzeczywistości³⁰.

Ostatnim z typów światopoglądu przedstawionych przez Diltheya jest idealizm obiektywny. Polega on na podejściu kontemplacyjnym i oglądowym do życia, poprzez postawę kontemplacji nasze życie uczuciowe poszerza się do rodzaju uniwersalnej sympatii. Jest to „stan ducha, w którym jednostka odczuwa jedność z boskim uniwersum rzeczy i czuje się spokrewniona z każdym innym elementem tego uniwersum”³¹. Taki typ światopoglądu reprezentuje H. Wells czy I. Asimow.

W rozważaniach autora *Istoty filozofii* te trzy typy psychologiczne są niejako trzema podstawowymi nurtami życia duchowego, z których rozwija się człowiek jako osoba. Nie można ich uznać za wzajemnie wykluczające się predykaty, raczej za mogące się krzyżować „genotypy” duchowe. Ich odsłonięcie wiąże się z tym, że uzupełniają wyjściową nieokreśloność projektu, który jest podstawą ludzkiej egzystencji. Otóż projekt bytu ludzkiego przybiera któryś z tych trzech wyróżnionych typów jako swoją dominantę. Projekt skupiony czy też oparty na którejś z trzech dominant jest podstawą ludzkich działań, determinantem empirycznie stwierdzonych zachowań. Projekt, jak już wspomniałem, jest czymś pierwotnym.

²⁸ Ibidem, s. 152.

²⁹ W. Dilthey, *O istocie...*, s. 164.

³⁰ Ibidem, s. 170.

³¹ Ibidem, s. 171.

Źródłowa wartość projektu i projektowania

W refleksji autora *Bytu i nicości* możemy znaleźć trojaki rozumienie projektów związane z podstawowymi siłami kierującymi ludzkim życiem. Za takie można uznać określone ukształtowanie (*Bildung*) swojej osoby, wyrażenie wartości najwyższej oraz zmaganie się z problemem absolutu. W projekcie źródłowym jednostka projektuje swoje idealne ja, „jeśli projektuje pewien obraz samego siebie, którym chce być, projektuje idealny obraz człowieka jako takiego”³². Drugą kategorią projektów, które uwzględnia, jest projekt podstawowy, gdzie człowiek dąży do bycia Bogiem. Podobny do niego jest projekt pierwotny przyswojenia ciała, czyli, jak uważa Sartre, próba rozwiązania problemu absolutu – bytu-w-sobie-dla-siebie³³. Istnieją i projekty pomniejsze, jak projekt uczynienia się ciałem, polegający na poddaniu się przez człowieka w bez troski sposób tyśiącom zachcianek cielesnych. Każdego rodzaju sposób zachowania, wybór odpowiedniej postawy wobec bytu generowany jest przez pewien projekt. I tak np. człowiek, który pragnie uniknąć przypadkowości, zdaje się na nią i ten „ufny” powrót do niej, jak mówi Sartre, by ową przypadkowość sobie przyswoić – to podstawowy projekt przyswojenia. Ten projekt jest wyborem, jakiego dokonuje samorzutnie jednostka, czyli jest to byt-dla-siebie w obliczu problemu bytu³⁴.

Byt, by mógł zaistnieć, musi stworzyć projekt pierwotny – istnienie-w-świecie³⁵. Całe późniejsze życie człowieka jest wyznaczane przez projekt, takim projektem własnego bytu-dla-siebie w świecie innych jest globalny projekt samego siebie, może to być np. kompleks niższości. Człowiek wtedy dobrowolnie obiera za punkt wyjścia zarys swojej niższości wobec innych jako wybór samego siebie w świecie³⁶.

Idąc za M. Heideggerem oraz J.P. Sartrem, należy uznać, iż projekt jako pierwsza reakcja bytu ludzkiego na świat pozostaje kategorią bardziej pierwotną od planu. Ta różnica jest zasadnicza, bowiem w grę wchodzi różny stopień naszej – użyję terminu roboczego – decyzyjności. Można stwierdzić, że o ile plan zależy od naszych decyzji, to te ostatnie, ich jakość, wynika już z leżącego u podstaw naszej orientacji w świecie projektu. Wracając do przykładu z kompleksem niższości, jeżeli w ten sposób projektuję siebie w świat, to moje plany są w dużym stopniu nim przesiąknięte. Trzeba ogromnego czasami wysiłku, a nawet pomocy zewnętrznej (np. psychoanaliza), aby móc w jakiś sposób wpłynąć na swój projekt. Oczywiście zakłada to wypracowanie innego, a ściślej przyjęcie innego projektu jako naszego „naturalnego” (często się mówi o jakies

³² F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 356.

³³ J.P. Sartre, *Psychoanaliza egzystencjalna...*, s. 184.

³⁴ Por. *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 359.

³⁵ Ibidem, s. 186.

³⁶ Ibidem, s. 188–189.

cesze, iż leży w czyjejs naturze) sposobu odnoszenia się do siebie i świata. Odwołując się do analogii z filozofią Immanuela Kanta, można stwierdzić, iż tak jak czas i przestrzeń warunkują wszelką empirię, tak projekt wykształca nasze organizowanie sobie życia.

Projekt według egzystencjalistów Heideggera i Sartre'a jest pierwszą reakcją bytu ludzkiego na świat i tym różni się on od planu. Choć u Sartre'a projekt często jest tak samo rozbudowany jak plan. Różnica polega jednak na tym, że plan jest czymś wtórnym w stosunku do projektu – na początku musi być projekt, by mógł potem zaistnieć plan. Plan jest ontyczny, dotyczy doświadczenia, ontologiczne kategorie natomiast wiążą się z samym bytem, a w przypadku projektu z bytem ludzkim. Projekt jest ontologiczny, natomiast plan to porządkujące doświadczenie, układające elementy otoczenia w jakiś sensowny dla danej jednostki układ. Układ ten odnosi się do tego, co ontyczne, empiryczne, a nie – jak jest w przypadku projektu – tego, co przedempiryczne. W swojej pracy wybieram takie właśnie rozumienie projektu i planu, oparte na analizach fenomenologiczno-egzystencjalnych, w ramach których przyjęło się już wiązać termin projekt z ontologicznym wymiarem *Dasein*, natomiast terminem plan określać wszelkie poczynania dotyczące orientacji w świecie zjawisk (Heideggerowski poziom ontyczny). Idąc dalej, trzeba uznać, że o ile projekt nie jest i nie może być naukowy z racji swojej pierwotności, o tyle plan może przybrać naukowy kształt (plany gospodarcze itd.). Dlatego w systematyce pod względem „istotności”, czyli podziału na to, co najbardziej pierwotne, fundujące, oraz pochodne, proponuję drogę od projektu poprzez plan ku utopii.

Powracając do przeprowadzonej wyżej typologii, możemy powiedzieć, że o ile projekt nie zależy od naszej woli, nie wynika z naszych decyzji, lecz je warunkuje – należy bowiem do cech istotowych bytu ludzkiego – o tyle planować człowiek *może*, ale nie *musi*. Plan odnosimy nie do struktury człowieka jako takiego, lecz do poziomu wyższego (wymiar ontyczny, przejawianie się człowieka w świecie) związanego ze swobodnym (mniej lub bardziej) decydowaniem o swoim losie. Człowiek może świadomie organizować swoje życie (planować), musi natomiast projektować, czyli nie może zmienić swojej projektującej *conditio humana*. Nie ma człowieka bez języka i *vice versa*, podobnie jest i z projektem – istniejemy tylko poprzez projekt, jak słusznie twierdził J.P. Sartre. Plan możemy historycznie lokować. Inaczej z projektem rozumianym egzystencjalnie. Ten zawsze musimy umiejscawiać w samym ludzkim bycie, podobnie jak nie możemy podać daty powstania języka. *Homo loquens*, podobnie jak – tutaj pozwolę sobie na pewne słowotwórstwo – *homo proiectans* nie są prostymi atrybutami, lecz są transcendentaliami bytu ludzkiego.

Plan, podobnie jak i projekt, nie jest jednorodny, można go postrzegać jako metodyczną i naukową odmianę tej podstawowej właściwości człowieka, jaką jest projektowanie. Słowo „naukowe” rozumiem dość szeroko, jako wszelkiego

rodzaju pracę intelektualną wykonaną nie tylko przez zawodowego naukowca. Każdy rodzaj myślenia naukowego może odpowiadać temu kryterium.

Muszę zaznaczyć, że w związku z przyjętą wyżej typologią relacja wzajemna projektu i planu sytuuje się poza potocznym rozumieniem tych słów. Bywają one bowiem używane zamiennie. Jest to oczywiście związane z faktem, iż w codziennej orientacji zdecydowanie pozostajemy na poziomie zdarzeń (ontycznym). Ten poziom, czyli słynne Heideggerowskie *Się* (jak *się* żyje, co *się* robi), przesłania to, co ontologiczne. Dlatego zamiast relacji hierarchicznej projektu do planu w potocznym użyciu mamy synonimię. Plan to jednak rzecz bardziej rozbudowana i wtórna w stosunku do projektu. Przy czym przez „rozbudowanie” rozumiem nie tyle egzystencjalną doniosłość – tutaj bowiem projekt inaczej niż plan jest fundamentalny, ile zakres użytych do jego budowy narzędzi. Projekt jako kategorię *Dasein* należy uznać za jednorodny i ahistoryczny żywioł, natomiast plan powstaje zawsze w stosunku do społecznie i historycznie wypracowanych narzędzi (plan pracy, lekcji, wybieczki). W psychologii o planie mówi się wtedy, gdy w miarę rozwoju osobniczego człowieka zaczynają się różnicować cele na bezpośrednie i pośrednie, na nadrzędne i podrzędne. Wtedy pojawia się planowanie, plany doraźne i plany życiowe, które są u człowieka tym, czym u zwierząt instynktowne zorganizowanie życia. Przyszłość bowiem nie spada na człowieka jak fatum, tylko on sam stara się wkroczyć w nią według swych zamiarów³⁷.

Planowanie istnieje z dawien dawna, np. planowanie miast znane już było starożytnym Grekom. Ale szczególnie ekspansywny w planowaniu był renesans. W wieku XIX natomiast doceniono rolę planowania społecznego. A. Comte uważał, że rozumne planowanie społeczne może wspierać rozwój społeczeństwa przemysłowego. Jeszcze bogatszy pod tym względem był wiek następny, a szczególnie realny socjalizm z planowaniem centralnym.

Sytuacja człowieka w świecie a rzutowanie w przyszłość

U podstaw każdego planowania leży niedostatek czegoś, jakiś brak. Człowiek stara się temu zaradzić właśnie przez planowanie, które jest niezbędnym składnikiem przezornej troski o niepewne jutro³⁸. W każdym planie umieszczony jest cel ostateczny, ideał. Każdy ideał musi zawierać jakąś doskonałość, zarówno pod względem subiektywnym, jak i obiektywnym. Ideał zaspokaja najwyższe potrzeby ludzi, będąc zarazem najdoskonalszym modelem

³⁷ A. Czajka, *Człowiek w interpretacji filozoficznej Ernsta Blocha*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 3, s. 53.

³⁸ E. Bloch, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 7–8, s. 49–50.

czegoś³⁹. W swojej pracy ów ideał będę nazywał utopią, która jest nieodłączną częścią planu, jego zakończeniem. Ideał lokuje się na końcu planu, jednak powstaje przed planem, bo zanim powstanie plan działania, musi wcześniej zaistnieć ideał. Na nim więc opiera się plan, którego realizacją ma do ideału przybliżyć. Rola ideału jest wobec tego podwójna: modelująca oraz wzorcową. Każdy plan musi się opierać na pewnym z góry założonym modelu, który tym samym staje się jego drogowskazem. Dzięki istnieniu modelu idealnego, jakim jest utopia, możemy na każdym etapie planu kontrolować, w jakim stopniu jest on jej wierny. Tutaj widzimy, że istnieje związek ideału utopijnego z doświadczeniem. W planowaniu występuje ciągle powracanie do źródła – utopii, ale ten powrót zapośredniczony jest zawsze w działaniu, pracy. Utopia występuje, a przynajmniej elementy myślenia utopijnego, już w planowaniu naukowym. Chodzi o planowanie w szeroko rozumianej nauce.

Utopia w nauce

Samo planowanie w nauce, dochodzenie do celu, jakim jest tworzenie teorii naukowych, według K. Poppera przybiera formę stawiania pewnych hipotez. Metodę tę Popper określał mianem hipotetycznego dedukcjonizmu. Polega ona na tym, że z każdej koncepcji wysuniętej prowizorycznie, która jeszcze nie jest w żaden sposób uprawniona, z antycypacji hipotezy czy przyjętego systemu teoretycznego, a nawet z czego tylko chcemy, wyciągamy wnioski drogą logicznej dedukcji. Nie ulega wątpliwości, że te wszystkie z góry założone możliwości rozwiązań powstają zawsze na styku doświadczenia i idealizacji oraz tego, jak powinny one być wzajemnie odniesione. Nasze odważne wnioski – dla K. Poppera im odważniejsze, tym ciekawsze, nawet w przypadku falsyfikacji – staramy się skonfrontować z doświadczeniem, a następnie wysunąć dalsze zadania, określając, jakie związki logiczne zachodzą między innymi rozwiązaniami (nauka jest wszak pewną całością, świadczy o tym, na przykład, krzyżowanie się jej poszczególnych gałęzi)⁴⁰.

W nauce akceptacja praw lub teorii ma charakter prowizoryczny, co znaczy, że wszystkie prawa czy teorie nie są niczym innym tylko domysłami lub – jak pisał Popper – „hipotezami prowizorycznymi”. Znaczy to, że możemy odrzucać prawo lub teorię na podstawie nowych świadectw, co bynajmniej nie unieważnia starych doświadczeń popierających ową teorię, jednak ta pozostaje już tylko niedokładnym przybliżeniem. O losie teorii decyduje eksperyment – wynik sprawdzenia. Dopóki teoria z powodzeniem wychodzi „obronną ręką” z najsurowszych testów, jakie tylko potrafimy wymyślić, dopóty jest akcepto-

³⁹ Szerzej W. Szewczuk, „Plan życiowy”, [w:] *Encyklopedia psychologii*, pod red. W. Szewczuka, Warszawa 1998, s. 402–403.

⁴⁰ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 33.

walna. Jeśli jednak testy jej przeczą – zostaje odrzucona. Naukowe wyjaśnianie polega bowiem na sprowadzaniu znanego do nieznanego⁴¹. K.R. Popper wprawdzie odżegnuje się od słowa „utopia” (ideał), jednak nawet w planowaniu naukowym przyjmujemy istnienie modelu, który wydaje się nam idealny⁴² i który – choć nie wynika bezpośrednio z badań empirycznych – po serii testów może być zastąpiony przez inny.

Nie ulega wątpliwości, iż analizowane przez Imre Lakatosza, jednego z uczniów autora *Wiedzy obiektywnej*, „programy badawcze” oparte są – jako zwrócone w przyszłość – na zakładanych *a priori* modelach. W planowaniu naukowym, tak zdawałoby się surowym i racjonalnym, istnieje pewien ideał, do którego naukowiec w trakcie realizacji planu może, jeśli nie dotrzeć, to przynajmniej się przybliżyć. Ideał, który jest drogowskazem dla realizującego plan⁴³.

Plan a utopia

W planie istnieje kategoria jeszcze-nie-teraz. To jeszcze-nie-teraz jest właśnie utopią, którą każdy z nas sobie stworzył na swój własny użytek. Planowanie, którego elementem jest budowanie modeli będących eksperymentalnymi antycypacjami, ma na celu dotarcie do pewnego ideału. Dlatego często przeradza się w myślenie utopijne, gdyż tylko zastosowanie eksperymentu myślowego pozwala nam zaplanować drogę badawczą w kierunku modelu idealnego. Jedynie poprzez myślenie utopijne dochodzimy do jeszcze-nie-teraz. Podstawowym elementem każdego planu jest więc utopia, która choć wyznacza coś nieosiągalnego, to właśnie dzięki temu może służyć jako drogowskaz i ukierunkowywać planowanie. Wszakże drogowskazem może być tylko to, co jest przed nami, a nie za nami⁴⁴. Fundamentem *profanum*, czyli planu, jest *sacrum*, czyli utopia. Rola utopii jest niezmiernie ważna w planowaniu, wszystkie osiągnięcia w ramach planu cele są porównywane do ideału, który jest transcendentny wobec rzeczywistości. Nadaje przez to temu działaniu orientację, w odniesieniu do których przebiega czy też ma przebiegać realizacja⁴⁵. Dlatego wszelka realizacja

⁴¹ K. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 98.

⁴² Często bywa tak, że np. współzawodniczą ze sobą programy badawcze i każdy z nich posiada swoje „idealne” modele. Szerzej: I. Lakatos, *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, przeł. K. Szlachcic, [w:] *Fakt i teoria. Teksty źródłowe*, wstęp D. Aleksandrowicz, wyb. D. Aleksandrowicz i in., Wrocław 1986, s. 19 i n.

⁴³ T. Kuhn uważa, że „naukowa zmiana – od jednego paradygmatu do drugiego – jest przemianą, która nie jest i nie może być rządzona prawami rozumu. [...] Zmiana naukowa jest rodzajem religijnej przemiany”. Ibidem, s. 20.

⁴⁴ Zob. E. Bloch, *Rzeczywistość antycypowana...*, s. 55.

⁴⁵ Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, wstęp J. Mizińska, Lublin 1992, s. 162.

planu musi się charakteryzować wewnętrznym napięciem między tym, co jest (już zrealizowane, wdrożone itd.), a tym, jak powinno być, co jest do poprawienia etc. (kategoria jeszcze-nie-teraz). Jeśli więc planowanie będziemy traktować jako ukierunkowany proces, to zawsze będzie on posiadał dwa wzajemne ze sobą sprzęgnięte bieguny – biegun bytu (realizacji) oraz niebytu – idealizacji. I podobnie jak układ cybernetyczny ze sprzężeniem zwrotnym te dwie instancje ciągle będą wzajemnie się regulowały. W ten sposób, skoro każda teoria zawierająca idealny model (utopię), nie może być z tej właśnie racji do końca empirycznie wyczerpana, to niejako przekracza samą siebie. I właśnie w tym przekraczaniu samej siebie, wychodzeniu ku jeszcze-nie-teraz możliwy jest postęp oraz ciągłość myśli ludzkiej.

Świat myśli dąży do jedności, natomiast empiria „rozpływa się” w różnicowaniu. Praca człowieka zawsze powinna być dążeniem ku „złotemu środkowi”, dlatego istnieje potrzeba współdziałania racjonalnego naukowego planu oraz jego idealnego drogowskazu – utopii. Planując nawet najbardziej przyziemne cele, np. budowę domu, w naszym umyśle powstaje utopia tego domu, na której to całe nasze planowanie się opiera. I w trakcie realizacji planu, i po jego wykonaniu porównujemy powstały obiekt do tego idealnego istniejącego w naszym umyśle. Hipotetyczny robotnik, o którym wspomina K. Marks w *Kapitale*, przed zbudowaniem czegokolwiek, musi stworzyć to w swoim umyśle. Dlatego urzeczywistnia on „swoją cel, który jest mu znany, który jest dla niego prawem określającym sposób działania i któremu musi podporządkować swoją wolę”⁴⁶. Skomplikowane i abstrakcyjne plany tym bardziej nie mogą uwolnić się od utopii. Całe życie jednostek jest na niej osadzone. Człowiek, aby egzystować, musi zatopić się w utopii⁴⁷, taką utopią jest założenie nie-śmiertelności. Nie chodzi tutaj bynajmniej o wszelkiego rodzaju nadzieje związane z życiem po śmierci, lecz o fakt, iż wytyczając sobie pewne cele, człowiek bierze w nawias możliwość – tu i teraz – swojego niebycia. Takie założenie pozwala nam planować nasze życie bez przeszkód, wykraczając poza własną śmierć. Po prostu wyznaczony ideał niejako „nie kieruje się” biologią, powstaje dzięki życiu komórek, funkcjonowaniu istoty żywej, jednak wyrasta ponad jej biologiczną skończoność.

Transcendowanie rzeczywistości, wybieganie daleko naprzód w jeszcze-nie-teraz, pozwala nam tworzyć plan. I to jeszcze-nie-teraz zawsze zwrócone jest w kierunku przyjętego i zarazem fundującego plan ideału. Dlatego bez utopii nie ma planu, podobnie jak utopia nie istnieje bez niego. Jak pisze Bloch: „utopijność jest gwiazdą przewodnią wszelkiego planowania”⁴⁸. Nie ma planowania na krót-

⁴⁶ Zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 206.

⁴⁷ Trudno wyobrazić sobie takiego człowieka, który by nie był choć trochę utopistą. Szerzej A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 7 i n.

⁴⁸ E. Bloch, *Rzeczywistość antycypowana...*, s. 54.

ki dystans bez planowania długodystansowego. Jediną drogą jest łączenie ich w dobrym i mądrym montażu etapu i celu. Tym bardziej nie ma planowania długodystansowego bez założenia utopii⁴⁹.

Planowanie wynika z projektowania i jeśli zbyt radykalnie wykracza poza tutaj-teraz-bycie, to wtedy granice planu są początkiem utopii. Bez utopii ani nauka nie może planować swojego rzeczywistego „dokąd i po co”, ani wciąż na nowo zakładana teleologia planowania nie zbuduje nauki⁵⁰. Nawet w przypadku planu historii ludzkiej, jeśli wcześniej założymy wzorem G.F. Hegla i E. Blocha, że coś takiego istnieje, taką utopią jest Najwyższe Dobro, które wyznacza cel, całą przyszłość. Przy czym cel jeszcze nie jest odkryty, nawet nie został jeszcze odnaleziony, „lecz zawiera w sobie problem otwartości, pomności tego jedyne-go, czego brak”⁵¹. Każdemu okresowi historycznemu towarzyszy wyobrażenie, które go transcenduje. To wyobrażenie zostaje zasymilowane dopiero później, z perspektywy innej epoki. Dlatego historyk w jakieś dawnej epoce może dojrzeć pewną jedność, pewną ideę, przenikającą wszelkie przejawy ludzkiej działalności w danym czasie. Wszak samo pojęcie epoki, okresu historycznego czy też nurtu w dziejach zakłada istnienie takiego ideału.

Utopia jest kresem myśli ludzkiej, jest jej absolutyzacją. Staje się ona w ten sposób synonimem moralnego ideału. Stanowi o właściwym wymiarze człowieka, „niezdeformowanego”, który, jak pisze E. Bloch, „w sposób naturalny dąży do wyjścia poza status quo”. Jak dalej kontynuuje ten sam autor, „takiego człowieka cechuje utopijność”⁵². Człowiekiem niezdeformowanym, czyli utopijnym, będzie wobec tego każda jednostka, która świadomie dąży do zmiany. Świadomie, czyli planując na podstawie przyjmowanego ideału.

Utopia postrzegana jako ideał jest najpowszechniejszym pierwiastkiem w świecie ducha, jest obecna we wszystkich teoriach stworzonych przez człowieka, w wszelkiej wiedzy i twórczości⁵³. Jednak nie możemy postawić znaku równości pomiędzy planem i utopią. Są to dwa autonomiczne pojęcia. Może istnieć plan bez ideału, jednakże jest to najczęściej plan dotyczący „życia z dnia na dzień”, np. plan zakupów produktów spożywczych w pobliskim sklepie. Choć i w tak prozaicznym planie zakładamy, że produkty, które chcemy zakupić, będą dostępne, co już jest pewnego rodzaju założeniem idealnym, bo przecież nie zawsze są i nie muszą być.

Projektowanie, planowanie czy też tworzenie utopii jest wiązaniem się człowieka ze światem. Wiązanie to przebiega w jakościowej sferze bytu. Parmenides stwierdził: „byt jest, a niebytu nie ma”. Tworzący plany oraz utopie

⁴⁹ Ibidem, s. 55.

⁵⁰ Ibidem, s. 56.

⁵¹ A. Czajka, *Człowiek w interpretacji...*, s. 249.

⁵² Ibidem, s. 328.

⁵³ J. Szacki, *Utopie*, Warszawa 1968, s. 20.

człowiek stara się do bycia bytu dodać wymiar etyczny oraz estetyczny – owo „jak” bytu. Te trzy wymienione i analizowane w tym rozdziale wymiary ludzkiej egzystencji polegają, jak pisze Heidegger, na zamieszkaniu i budowaniu w przestrzeni, w której żyje człowiek. Dzięki „budowaniu, zamieszkiwaniu oraz myśleniu” człowiek stara się wyjściową przestrzeń „na zamieszkanie” uczynić sobie dogodniejszą⁵⁴.

Plany oraz przyświecające im założenia nigdy nie powstają w próżni i, jak wcześniej zaznaczyłem, są rozciągnięte między tym, jak jest, a tym, jak być powinno. Dlatego szlak każdego myśliciela będzie zawsze przebiegał wśród tego, co go otacza, kierując jednak plan naprawy ku fundującemu ideałowi. Utopia będzie natomiast programem pracy nad panującymi w danym czasie warunkami społeczno-politycznymi.

⁵⁴ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 330–331.

Państwo Platona: idealna odpowiedź na nieidealne okoliczności

Ateny jak każde państwo przeżywały swoje wzloty i upadki. Szczególnie bolesny okazał się okres wojny peloponeskiej. Jej koniec przyniósł Grecji jeden z największych kryzysów ekonomicznych i politycznych, którego nie można już było rozwiązać w ramach istniejącego ustroju społeczno-politycznego miast-państw¹. Pojawiła się olbrzymia liczba ludzi pozbawionych jakiegokolwiek źródła utrzymania, np. w 400 roku p.n.e. na 30 tys. obywateli 5 tys. było bez środków do życia². Nastąpiła pauperyzacja wszystkich warstw społecznych, klasy wyższe, które też poniosły dotkliwy uszczerbek na swoim majątku, nie były w stanie świadczyć odpowiednich sum na utrzymanie państwa. Brakło kandydatów do pełnienia tzw. liturgii³ (wymagane minimum majątku wynosiło 3 talenty, a przed wojną lub w początkowym jej stadium istniały fortuny obliczane na sumę 100–200 i więcej talentów). Kryzysowi ekonomicznemu towarzyszył, jak to często bywa, kryzys wartości⁴. W takim to czasie przyszło żyć Platonowi. Jako prawdziwemu Ateńczykowi oraz filozofowi trudno mu było nie odnieść się do rzeczywistości. A że był filozofem *par excellence* – odpowiedź ta przybrała systemową postać.

Zawarty w *Politei* model doskonałego państwa miał służyć następnym pokoleniom jako wzór życia społecznego, miał je ustrzec przed błędami, typowymi dla wszystkich znanych filozofowi ustrojów politycznych, z ateńską demokracją na czele. Platon przyjmuje system idei za miarę rzeczywistych stosunków, ich wewnętrzny porządek każe niejako przywracać realności jej fundamentalną istotę. Wystarczy przywołać platońską teorię poznania jako anamnezy, opartą na prze-

¹ Jak twierdzi K. Marks: „rewolucyjne wyjście z sytuacji było podówczas zamknięte, niewolnicy nie byli klasą samą dla siebie, zdolną do zburzenia niewolniczego ustroju społecznego i przebudowania go na nowych zasadach”. Była to jedna z wielu przyczyn takiego stanu rzeczy. Szerzej T. Kachlak, *K. Marks i F. Engels o starożytności klasycznej*, Wrocław 1967, s. 78.

² R. Calder twierdzi, że jedynym ratunkiem w IV w. p.n.e. dla wywłaszczonych i bezrobotnych chłopów była służba w obcym wojsku, R. Calder, *Spadkobiercy*, przeł. J. Schwarckopf, Warszawa 1972, t. II, s. 23.

³ Gr. *leiturgia* oznacza dosłownie pracę publiczną, polegała ona na wykonywaniu przez obywatela czynności państwowych, co z reguły wiązało się z ponoszeniem dużych kosztów na rzecz państwa.

⁴ Reformy Kleistenesa i Peryklesa w połączeniu z gwałtownie rozwijającą się gospodarką pieniężną przyczyniły się do rozkładu tradycyjnego modelu społeczeństwa ateńskiego, z arystokracją jako najbardziej wpływową klasą społeczną. Wraz z upadkiem arystokracji i zwycięstwem demokracji ma miejsce odchodzenie od tradycyjnego systemu wartości. W czasie wojny peloponeskiej proces ten nasilił się. Szerzej T. Kachlak, *K. Marks...*, s. 55.

słance, że to, co jest w sobie, już posiada prawdę. Kierując się tymi założeniami, Platon musiał odrzucić ustrój demokratyczny, gdyż „tłum miłośnikiem mądrości być nie potrafi”⁵, odwraca się od tego, co wieczne, prawdziwe i dobre, skupia uwagę na partykularnych i zmiennych interesach. Nauka o państwie nierozdzielnie jest związana z etyką, z najwyższą ideą Dobra, której podporządkowana powinna być także polityka. Męża stanu wychodzącego z takiego założenia powinno przede wszystkim interesować zapewnienie współobywatelom dobra, możliwie największego. Chodzi oczywiście o naczelne wartości moralne, a nie o trywialne schlebienie gawiedzi. Prawie nikt ze współczesnych Platonowi polityków nie kierował się tymi zasadami. Peryklesowi, Kimonowi czy Temistoklesowi zależało nade wszystko na materialnej potędze Aten, moralność obywateli już ich tak nie zajmowała (wprawdzie Perykles starał się podwyższyć poziom demosu wprowadzając dopłaty do biletów na przedstawienia teatralne, jednak Platonowi chodziło o coś więcej).

Fundamentem, na którym stoi państwo Platona, jest sprawiedliwość. Ta kategoria ma podstawowe znaczenie dla państwa – „cokolwiek by robili panujący rozumni, nie ma w tym grzechu, dopóki przestrzegają jednej ważnej zasady, żeby w stosunku do obywateli postępować najsprawiedliwiej”⁶. Sprawiedliwość to nie tylko stan poprawny, ład wewnętrzny, to pewnego rodzaju dobro. Sprawiedliwość nie może być okupiona jakimkolwiek złem, musi być idealną równowagą między jednostkami. Równowaga nie oznacza oczywiście „wszystkim po równo”, powinna być ona zrelatywizowana do hierarchicznej budowy państwa.

Całkowicie odmienne stanowisko reprezentowała większość polityków-sofistów. Twierdzili, że w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu (s. 29). Podobne stanowisko prezentował polemizujący z Sokratesem w księdze pierwszej *Państwa* Trazymach, który widział w sprawiedliwości objaw niemocy życiowej, a w niesprawiedliwości przynoszącej wymierne sukcesy nie postrzegał żadnej ujemy⁷.

Platon wie, jak trudne jest określenie pojęcia sprawiedliwość, każdy bowiem człowiek tworzy własną definicję sprawiedliwości odpowiednią do okoliczności. Dlatego cała księga pierwsza i druga to nic innego, jak dochodzenie do idei sprawiedliwości, do prawdy. Ludzie, którzy wiedzą, co to jest sprawiedliwość, i którzy są sprawiedliwi (w myśl intelektualizmu etycznego głoszonego przez Sokratesa, człowiek, który wie, co to jest sprawiedliwość, powinien być człowiekiem sprawiedliwym), przede wszystkim powinni rządzić, bo

⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1998, s. 197 (w kolejnych odwołaniach podaję numer strony w nawiasach).

⁶ Platon, *Sofista; Polityk*; przeł. [z grec.] W. Witwicki, przekład przejrzała D. Gromska, Warszawa 1956, s. 179.

⁷ „Ja twierdzę, że to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego” – mówi Trazymach polemizujący z Sokratesem (s. 28).

żaden [...] człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu ani go nie zleca, tylko dba o interes poddanego i tego, dla którego pracuje; zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych i co im przystoi – z myślą o tym on mówi wszystko, co mówi, i robi to wszystko, co robi (s. 33).

„Naprawdę rządzącymi” są ludzie dobrzy, dlatego tylko oni mają sprawować władzę, głównie po to, by nie dostała się w ręce osobników wyrodných (s. 38).

Jednak nie wystarczy znaleźć odpowiednich ludzi i postawić ich na czele państwa, należy zmienić mentalność całego społeczeństwa i jego system wartości. Bez takich fundamentalnych zmian będzie ono nadal wywierało zły wpływ na rządzących. Filozofowie nieobce zapewne były niebezpieczeństwa, jakie czyhały na rządzących choćby w rodzinnych Atenach, a były to m.in. chęć zysku, wystawny tryb życia, które pchały wielu na drogę występku.

W *Rzeczpospolitej*, by uniknąć tego rodzaju zagrożeń i pokus, Platon nakazuje obywatelom prowadzić skromny styl życia: „pożywienie będą robili, wino, i ubrania, buty. Pobudowali sobie domy i latem będą przeważnie pracowali nago i boso, a zimą ubrani i obuci jak się należy. A żyć będą robiąc z jęczmienia krupy, a z pszenicy mąkę”. Platon jest tak drobiazgowy, że podaje również dokładnie, co powinni jeść: „będą mieli coś do chleba, sól, oliwki, ser i cebulę” (s. 66). Na deser proponuje garść fig, groch, bób, mirtowe jagódki. Takie życie uważa za zdrowe, dzięki skromnym potrzebom obywatele będą cieszyli się doskonałym zdrowiem i dożyją późnej starości. Ten wzór życia ma być przekazywany z pokolenia na pokolenie. Platon rezygnuje ze zbytku, gdyż nie jest potrzebny do prowadzenia zdrowego trybu życia. Pragnienie dóbr materialnych rodzi tylko zło dla państwa, np. pożądanie cudzej ziemi staje się przyczyną wyniszczających wojen, dlatego w imię dobra państwa obywatele prowadzić powinni skromny żywot. Nie powinni dysponować bogactwami, bo prowadzą one do zbytku, lenistwa i wywołują dążności wywrotowe, nie mogą jednakże żyć w skrajnej nędzy, rodzącej zbrodnie i wspomniane już dążności wywrotowe (s. 119). Za złoty środek uznawał Platon zniesienie własności prywatnej, uczynienie wszystkiego wspólnym, nie tylko dóbr czysto materialnych, jak np. mieszkania, ale także kobiet i dzieci, i całego wykształcenia (s. 251). Ludzie byłiby szczęśliwi nie tylko dzięki nieskomplikowanej egzystencji, ale i dlatego, że każdy realizowałby swoje zdolności i wykonywałby pracę, do której jest stworzony (s. 63). Prostota życia miała polegać nie tylko na skromnej materialnej egzystencji, religia i sztuka miały zostać oczyszczone ze zbędnych fragmentów, np. przerażających opisów Hadesu mogących przyczynić się do upadku ducha wśród ludu (s. 81). Twórcy zajmowaliby się tylko opisywaniem wzniosłych i pozytywnych obrazów rzeczywistości: „niechby w swoich poematach odzwierciedlali rysy dobrego charakteru [...], szukajmy twórców – takich, co mają dar wrodzony, żeby trafiać na ślad natury, piękna i przyzwoitego wyglądu” (s. 99). Podobnym zmianom miała ulec mitologia, z której usunięto by wszystkie historie

opowiadające o słabostkach i nikczemności bogów. Bóg, jakiego chce widzieć w swoim państwie Platon, jest „całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i w słowie, i ani się sam nie odmienna, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie” (s. 80).

Platon jednak wiedział, jak słaby jest człowiek, rozumiał, że sama prostota życia nie utrzymałby wszystkich ludzi w ryzach, zawsze znaleźliby się tacy, którym niemiłe byłyby nowe porządki w państwie, pożądamy bogactwa, zaszczytów, pragnący zburzyć osiągnięty z takim trudem ład. Dlatego do utrzymania pełnego porządku potrzebni będą „strażnicy państwa”, broniący obywateli przed wrogiem wewnętrznym i zewnętrznym. Jednak nie każdy obywatel państwa mógłby zostać strażnikiem, jedynie osoby „urodzone” do wykonywania tego typu pracy, tj. „bystrzy w dostrzeganiu, szybcy w ściganiu tego, co dostrzegają, i znowu mocni, jeżeli wypadnie się bić ze schwytanym” (s. 69). Ponadto cechować ich powinno umiłowanie mądrości, a wszystko po to, by godnie wykonywali tę, jak ją nazwał, „najdonioślejszą robotę” (s. 69). To jednak nie koniec wymagań, jakie filozof postawił przed strażnikami sprawiedliwego państwa: „powinni być w stosunku do ludzi z miasta łagodni, a tylko wrogom niechby robili przykrości [...]. [Strażnik] oprócz temperamentu powinien mieć wrodzoną miłość mądrości” (s. 70). Platon porównuje ich zachowanie do zachowania dobrego psa, który swoim nie czyni złego, za to groźny jest dla obcych. Przez „swoich” rozumiał Hellenów, „obcy” to barbarzyńcy. Taka postawa byłaby szczególnie pożądana w czasie wojen domowych, które Platon potępiał i uważał za jedno z największych nieszczęść współczesnej mu Grecji: „kiedy Hellenowie z Hellenami coś podobnego robią [walczą], to powiemy, że to jest choroba Hellady i rozpad wewnętrzny” (s. 174). Choć też doskonale wie, jak w Grecji państw-miast trudno się było przed nimi ustrzec. Jeśli nie da się ich uniknąć, to przynajmniej powinny być prowadzone w łagodniejszej formie niż wojny z barbarzyńcami, „ze wszech miar należy ród Hellenów oszczędzać [...], unikać zniszczeń [...], jedni i drudzy pustoszą sobie pola nawzajem i palą domy. [...] Wystarczyłoby przecież, gdyby zwycięzcy zabrali plony zwyciężonym i pamiętali o tym, że kiedyś się pogodzą, a nie będą ze sobą wojowali wiecznie” (s. 172–173).

W powyższych słowach przebrzmiewają echa niedawno skończonej wojny peloponeskiej, której okrucieństwa przewyższyły wszystkie dotąd znane Platonowi konflikty zbrojne w Grecji, kiedy wzajemne bezmyślne działania obu walczących stron doprowadziły do upadku gospodarczego i politycznego przegranych Aten i zwycięskiej Sparty, z czego skorzystała w późniejszym okresie Macedonia, podporządkowując sobie wszystkie państwa-miasta⁸.

⁸ Por. H.G. Wells, *Historia świata*, przeł. J. Parandowski, Wrocław 1983, s. 120 i n.

Wracając do samej organizacji państwa, władzę miała sprawować elita (arystokracja), która jednak musiałaby wyrzec się bogactwa i tworzyłaby coś na kształt zakonu, którego członkowie żyją umiarkowanie, posłuszni są prawom i pilnują ich przestrzegania. Arystokracji, zgodnie z platońską typologią charakterów ludzkich i odpowiadającą im typologią ustrojów politycznych, przypisuje on dobro i sprawiedliwość (s. 252). Powyższe słowa nie odnosiły się jednak do współczesnej Platonowi arystokracji ateńskiej; taka arystokracja miałaby dopiero powstać. Proces powstawania arystokracji-timokracji polegałby na specjalnym i harmonijnym doborze do tej kasty najbardziej wartościowych, zamiłowanych w gimnastyce, doskonaleniu sztuki wojennej i skromnym życiu, bo tylko pod warunkiem wstrzemięźliwego życia Platon przywróciłby arystokracji w państwie miejsce, które straciła na rzecz demosu w Atenach. Jednak nowa arystokracja to timokracja, przeciwieństwo oligarchii⁹, której rządy zostały zaprowadzone po wojnie peloponeskiej w Atenach, a po pewnym czasie okazały się jednym pasmem zbrodni:

wobec niezadowolenia większości z ówczesnej formy rządów [demokracji] dochodzi do przewrotu; trzydziestu sprawuje rządy pełnomocne, zwierzchnie nad wszystkim. Zdarzyło się, że niektórzy z nich byli mymi krewnymi i znajomymi. I oto widziałem, że ludzie ci w krótkim czasie doprowadzili do tego, że złotem wydawali się dawne rządy¹⁰.

Timokracja to arystokracja ducha, dla której majątek nie odgrywałby żadnej znaczącej roli. Jej zadanie polegałoby na tym, aby „żądze tych, których jest wielu, a niewiele są warci, ulegały żądzom i rozumowi niewielu, ale raczej przyzwyczajonych ludzi” (s. 130). Na samym jednak szczycie drabiny społecznej staliby sami filozofowie, ich bowiem Platon uważał za predestynowanych do rządzenia, m.in. „ze względu na doświadczenie filozof jest najlepszym sędzią spośród ludzi” (s. 294). Byłby to jednak typ filozofa różniący się bardzo od tego spotykanego za czasów młodości Platona w Grecji, na pewno nie byłby to nauczyciel-sofista, tylko filozof, co ujrzawszy prawdę:

ze schyloną głową
wcale znać nie chcę, albo znać królową. [K. Brodziński *Do prawdy*].

W swojej charakterystyce filozofa wraca Platon do źródłosłowa tego wyrazu tak pięknie wyjaśnionego w jego *Uczcie*. Miłośnik mądrości, ktoś, kto tylko ku niej kieruje wszystkie myśli i uczynki, tylko taka osoba może być wzorem i głową państwa. Mądrość jest oczywiście kierowaniem się ku temu, co prawdziwe, tym samym niejednostkowe, uniwersalne.

⁹ Dla oligarchii majątek miał fundamentalne znaczenie, ponieważ „ceni [ona] bogactwo i ludzi bogatych, a w państwie przez nią rządzonym zaczyna być w mniejszej cenie dzielność i ludzie dzielni, zapomina się, że majątek nie uczy rządzenia w państwie” (s. 259).

¹⁰ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 25.

Politeja musi opierać się na dobru powszechnym, ale aby to stało się możliwe, u jej steru powinni stać ludzie, którzy są zdolni do jego dostrzeżenia, czyli filozofowie. Filozof zaś to ten, „kto istotnie kocha naukę” i „musi zaraz od najmłodszych lat jak najwięcej pragnąć wszelkiej prawdy” (s. 142–143). Na filozofów spada obowiązek stania na czele państwa, gdyż w państwie, podobnie jak w duszy, część szlachetniejsza ma władać częścią podlejszą. Filozofowie to miłośnicy mądrości, to ludzie, którzy kochają się w oglądaniu prawdy, którzy wyciągają ręce do wszystkiego, co istnieje naprawdę (s. 186). A dla Platona naprawdę istnieje świat idei, wszystko inne jest tylko jego odbiciem. Dlatego ten, dla którego idee są jedynym prawdziwym światem, jest tak bliski Platonowi, tylko takiego uznaje za prawdziwego filozofa. „Inni mieniący się tym mianem, nie posiadają prawdziwej wiedzy, tylko ulegają ludzkiemu mniemaniu” (s. 182–183). Różnica pomiędzy tymi, którzy wiedzą, a tymi, którzy mniemają, jest mniej więcej taka, „że ten, który widzi, uważa piękno za coś samo i dojrzałe te rzeczy, w których ono tkwi, ale nie uważa tych rzeczy za piękno samo ani piękna samego za tę rzecz” (s. 181). Taki człowiek rozróżnia idee od „cienia” przez nie rzucanego. Bycie filozofem wiąże się z posiadaniem wiedzy, która zdaniem Platona jest zdolnością najtęższą ze wszystkich (s. 183). W zorganizowanym zgodnie z ideałem etycznym państwie tylko taki filozof może stać na jego czele. Pozostali, których we współczesnych Platonowi Atenach nazywano filozofami (chodzi oczywiście o popularnych wtedy sofistów), nie zasługują na to zaszczytne miano. Fałszywy filozof (sofista), czyli „ten, który lubi patrzeć i majstrować, lubi życie praktyczne” (s. 187), nie powinien być nazywany filozofem, dlatego że nie jest wpatrzony w rzeczy wieczne, tylko zajmuje się sprawami błażymi, „cieniami idei”, ich samych nie zauważając.

Platon doskonale wie, jak nieliczna jest grupa tych, których chce postawić na szczycie swojego państwa, nieliczna, gdyż warunki społeczne, w których przyszło im żyć, nie sprzyjają filozofowaniu. Tyle rzeczy odrywa ich od filozofii, a są nimi wszelkie dobra, takie jak piękność i bogactwo, siła fizyczna i silne związki rodzinne. Nie mniej szkodliwą rolę odgrywają źli nauczyciele (mowa o sofistach), spaczyli oni bowiem charaktery ludzi młodych, z których mogli wyrosnąć prawdziwi filozofowie (s. 195). Jednak, jak mówi Platon, najbardziej niebezpieczny jest tłum, bo to on jest największym sofistą (s. 197). Przecież sofisci nie uczą niczego innego jak tylko opinii tłumu, podchwytanych na zebraniach publicznych, nazywając je mądrością (s. 197).

Filozof, nauczony przykrym doświadczeniem, jest niezmiernie krytycznie nastawiony do demokracji, która kojarzy mu się z rządami krzykliwej i nienawidzącej mądrości tłuszczy. Pamięta, jak demos ateński odniósł się do prawdziwego filozofa, jakim był niewątpliwie Sokrates. Demokrację Platon porównuje do pstrego płaszcza malowanego we wszystkie możliwe kwiatki, który przez wielu będzie uważany za piękny, ale ta ocena jest podobna do reakcji

kobiet i dzieci, gdy patrzą na różnobarwne materiały (s. 266). Filozofa razi niekonsekwencja demosu, to, że niszczy ludzi szlachetnych, takich jak np. Sokrates, a wynosi łajdaków, wobec których zawsze stosowana jest taryfa ulgowa: „łagodność w stosunkach do niektórych skazańców, czy to niemalą figiel” (s. 267) – oburza się Platon.

W takim ustroju nie ma miejsca dla sprawiedliwości, dlatego Platon odrzuca ustrój, który jednych obywateli traktuje surowo, a innych, nie wiadomo z jakich przyczyn, pobłażliwie. Na przykład wystarczy, że popularny przywódca ludu, jeśli tylko zechce, „wnosi niesprawiedliwe skargi, by ludzi do sądów wlec, gdzie życie człowiekowi odbiera, językiem i ustami bezbożnych kosztuje bratniej krwi” (s. 275).

Innym zarzutem wobec demokracji było dopuszczanie do rządów ludzi całkowicie do tego nieprzygotowanych, osób przypadkowych, które dziwnym zrządzeniem losu, najczęściej poprzez schlebienie gustom ludu, dzierżyły najbardziej odpowiedzialne funkcje w państwie, „jak to państwo umie wspaniale deptać po wszystkich takich drobiazgach i wcale się nie troszczy o to, od jakich zajęć ktoś przechodzi do spraw państwa i zaczyna się zajmować polityką, ono szanuje każdego, byleby tylko oświadczył, że kocha Lud” (s. 267) – szydził Platon. Bardzo często ludzie, którzy sprawowali władzę w imieniu ludu w Atenach, byli nieprzygotowani do rządzenia (s. 267).

Poza tym istniał jeszcze jeden mankament, który doprowadził w końcu do upadku demokracji, mowa tutaj o wolności, której było w demokracji ateńskiej w nadmiarze (s. 273). W państwie demokratycznym wolność jest największym dobrem, jednak po pewnym czasie, jak wskazywała praktyka w Atenach, zaczyna ono cierpieć, gdyż „upija się wolnością nierozcieńczoną” (s. 272). Lud nie potrafi docenić skarbu, jaki posiada, i zaczyna wartości tej nadużywać, zamieniając ją rychło w anarchię. A to doprowadza do powstania rządów dyktatorskich: „nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza” (s. 273) – twierdzi filozof.

Ludzie posiadający za dużo swobody na ogół popadają w skrajności i podobnie jest z ustrojami. Tylko nieliczni potrafią dobrze spożytkować daną im wolność, dlatego w państwie władza musi być zastrzeżona tylko dla nich; u Platona jest to arystokracja i filozofowie. Reszta społeczeństwa nie potrafi odnaleźć się w atmosferze wolności i swobody, przynajmniej takie wnioski wysnuł filozof na podstawie obserwacji demokracji ateńskiej.

Państwo, jak już na początku wspomniałem, to przede wszystkim ukazanie idealnej organizacji społecznej zbudowanej na idei sprawiedliwości. Platon jako etyk stara się (ile to możliwe przy użyciu słowa pisanego) przedstawić państwo, które utożsamia z pewnym ideałem etycznym. Jednak zanurze-

nie w rzeczywistości historycznej¹¹ nie pozwala mu o niej zapomnieć. Dlatego w *Państwie* obok rozważań natury czysto etycznej zaprezentowane zostały rozwiązania systemowe, które są odpowiedzią filozofa na doraźne niedomagania systemu społecznego współczesnych mu Aten.

¹¹ K. Popper uważa, że rewolucje polityczne i duchowe, do których doszło po upadku greckiego trybunałizmu, osiągnęły swój szczyt w V stuleciu wraz z wybuchem wojny peloponeskiej, K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, oprac. A. Chmielewski, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993, t. I, s. 206.

Początki rewolucji przemysłowej w Anglii i utopijna odpowiedź Tomasza Morusa

Przełom wieku XIV i XV to okres, w którym na kontynencie europejskim nastąpiły radykalne przewartościowania nie tylko, jak już wspomniałem wcześniej, w filozofii, ale i całym życiu społecznym, politycznym i gospodarczym. Wprawdzie można postawić tezę, że każdy wiek w historii ludzkości jest pełen kryzysów, rewolucyjnych zmian, jednak wiek XV, a w szczególności jego początek, był czasem wyjątkowym w dziejach ludzkości. Upadek świeckiej potęgi papieństwa, zmniejszenie się jego realnego wpływu na politykę państw europejskich rozbiło średniowieczną jedność feudalnej Europy. Coraz częściej ujawniały się tendencje antychrześcijańskie, z drugiej strony, silny stał się nurt powrotu do źródeł Ewangelii, ku wspólnocie chrześcijańskiej pierwszych wieków.

W drugiej połowie XV wieku rozpoczął się rozwój gospodarczy, który trwał przez następne dwa stulecia. Głównymi przyczynami tego procesu był znaczny przyrost ludności oraz liczne innowacje i wynalazki techniczne. Od drugiej połowy XV wieku udoskonalono narzędzia produkcji we wszystkich gałęziach ówczesnej gospodarki. W sukiennictwie wprowadzono warsztat tkacki¹, w górnictwie i w hutnictwie zaczęto używać kół wodnych poruszanych siłą spadającej wody. Pierwsze wielkie piece zastąpiły prymitywne dymarki². Przełom w technice produkcji żelaza pozwolił na przejście od bezpośredniego jego wytopu z rudy do pośredniego – z surówki, co umożliwiło podniesienie jakości i ilości produkcji. Trzeba pamiętać, jaki wpływ miała dawniej produkcja żelaza na rozwój i utrzymanie imperiów, na ich pozycję militarno-polityczną. W XVI wieku na największą potęgę europejską wyrosła Hiszpania, gdyż w tym kraju nastą-

¹ Przez prawie całe średniowiecze technika produkcji opierała się na ręcznym kołowrotku. Z biegiem czasu wynaleziony został poziomy warsztat tkacki, a pod koniec XV wieku warsztat samoprążniczy poruszany wprawdzie siłą rąk, ale wykonujący nie tylko samo przędzenie, lecz również nawijanie nitki. Te udoskonalenia spowodowały jakościowy i ilościowy wzrost produkcji tkanin i powstanie na terenach dzisiejszej Belgii i Holandii oraz później w Anglii nowej gałęzi przemysłu, jaką jest nowoczesne tkactwo. Co miało w przypadku Anglii duży wpływ na zmiany społeczne dokonujące się w tym kraju. Szerzej Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Warszawa 1979, s. 12.

² Koło wodne było już znane we wczesnym średniowieczu, jednak zostało udoskonalone dzięki temu, że do jego poruszania użyto energii spadającej wody. Dawniej w ruch wprowadzał je prąd rzeki, w której była zanurzona jego dolna część. Umieszczenie go pod strumieniem spadającej wody pozwoliło na uzyskanie zwiększonej mocy. Napędzane w ten sposób młoty pozwalały osiągnąć przy wytopie wysokie temperatury, co udoskonalilo znacznie proces wytopu żelaza i stali. Bezpośrednim tego skutkiem była zwiększona produkcja stali, a także jej rozpowszechnienie. Ibidem, s. 12.

pił znaczny wzrost produkcji żelaza³. Nowe techniki wprowadzano też w innych dziedzinach gospodarki, np. w górnictwie zaczęto stosować skomplikowane jak na owe czasy maszyny (dźwigi, pompy), podobnie przy obróbce metali (produkcji blach, drutu).

Postęp w produkcji żelaza pociągnął za sobą istotne zmiany w strukturze dawnych społeczeństw. Nowa technika wojenna spowodowała zmierzch rycerskich formacji zbrojnych. Miejsce rycerza zakutego w zbroję zajęła piechota i artyleria. Przyczyniło się do tego – prócz łatwości wytopu żelaza i produkcji broni artyleryjskiej – także masowe zastosowanie prochu strzelniczego⁴.

W ostatnich dziesięcioleciach XV wieku poczesne miejsce w wytwórczości dzięki wynalazkowi druku przez Jana Gutenberga z Moguncji (1394/1399–1468) zajął warsztat drukarski. Stał się on jednym z najważniejszych wynalazków tej epoki. Umożliwiał rozpowszechnianie książek, tym samym szerzenie nauki i wiedzy w skali wcześniej w średniowieczu niespotykanej. W dużej mierze dzięki prasie drukarskiej humanizm w tak szybki sposób rozwijał się na Zachodzie⁵.

Nowe metody produkcji, wynalazki techniczne (np. nowe typy statków oraz udoskonalona busola, która oddała w podróży tak nieocenione usługi Rafałowi Hytlodeuszowi⁶) wpłynęły zasadniczo na tworzenie się nowych klas społecznych i, co za tym idzie, nowych potrzeb.

Naruszenie starego porządku musiało oczywiście wiązać się z powstaniem przejściowego chaosu. Taka sytuacja jak żadna inna pozwala człowiekowi rozwinąć jego projektujące zdolności. W świadomości ludzi rzeczywistość zostaje zawieszona między tym, co było i już straciło siłę kształtującą, a domagającą się nowego opracowania przyszłością, przyszłością, która już nie może być prostą kontynuacją, lecz musi rozwinąć się jako przewartościowanie. Reakcja na taki stan rzeczy może być różna, od upartego trzymania się dawnych wzorców, co – na dłuższą metę – powoduje zawiśnięcie w próżni, do radykalnego zerwania wszystkich dawnych więzi. Drugie rozwiązanie także łączy się z zachwianiem proporcji pomiędzy rzeczywistą sytuacją a wysuwanymi celami. Postulowanie ideałów w żaden sposób nieskorelowanych z historycznym rozwojem społeczeństw nie może bowiem zaowocować nawet częściową realizacją. Dlatego warte odnotowania mogą być tylko te pomysły, w których zachowano odpo-

³ W drugiej połowie XVI wieku w szczytowym okresie swojej potęgi polityczno-militarnej Hiszpania była jednym z największych producentów żelaza w Europie. Wyprzedzała Anglię i Szwecję. Szerzej H. Chojaj, *Kolumb. Europa i świat*, Warszawa 1995, s. 67.

⁴ Szerzej na ten temat J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1997, s. 119–120.

⁵ W roku 1477, czyli rok przed urodzeniem się Tomasza More'a, sprowadzono na Wyspy Brytyjskie maszyny drukarskie. Zob. A. Kowalska, *Tomasz More i jego „Utopia”*, [w:] eadem, *Od Utopii do antyutopii*, Warszawa 1987, s. 16.

⁶ Zob. T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 21 (w kolejnych odwołaniach podaję numer strony w nawiasach).

wiednią proporcję między możliwą pracą, realizacją a zarysowanym kosmosem. Postęp techniczny w produkcji, wynalezienie druku oraz zmiana techniki wojennej musi mieć swoje wpływy na wytyczane ideały. Społeczeństwo musi zostać zorganizowane na odpowiednich założeniach społeczno-ekonomicznych. Odpowiednich, czyli dostosowanych do optymalnego wytwarzania dóbr. Produkcyjność staje się bowiem podstawą siły państwa.

Te ważne zjawiska nie były oczywiście obce Tomaszowi Morusowi, autorowi *Utopii*. Opisana przez niego wyspa to przecież jeden wielki organizm produkujący dobra. Termin „organizm” jest tutaj o tyle trafny, iż ten w swoim funkcjonowaniu nastawiony jest przede wszystkim na utrzymywanie równowagi, homeostazy. Nadmiar może być więc tak samo szkodliwy jak i niedostatek. Państwo potrzebuje zapasów, ale nie mogą być one obciążeniem. Utopia, jak podaje Morus, „zaopatrzona jest dostatecznie na dwa lata, ponieważ trudno przewidzieć, jakie będą urodzaje w roku następnym”. Utopianie jednak nie magazynują nadmiernej ilości zapasów, bo „nadwyżkę wszelkich plonów wywozi się za granicę; [...] a za uzyskane w ten sposób pieniądze sprowadzają do ojczystego kraju nie tylko te surowce, których im brak, zwłaszcza żelazo, lecz także wielką liczbę srebra i złota” (s. 81). Organizm państwowy powinien w sposób kontrolowany być nastawiony na wymianę z otoczeniem. Oznacza to odpowiednie do jego potrzeb regulowanie wwozem towarów i sił oraz ich wywozem.

W renesansie wraz z rozwojem komunikacji morskiej powiększał się kontrolowany import oraz eksport. W Europie coraz większą rolę odgrywały siły morskie. Walka o hegemonię na morzu była równoznaczna z walką o pozycję mocarstwa. Dobitnie świadczą o tym dzieje współzawodnictwa między Hiszpanią a Anglią, następnie zaś między nią a Niderlandami.

Droga do takiego stanu rzeczy rozpoczęła się wraz z analizowanymi zmianami społecznymi. Szczególnie ważny był rozwój nowych metod produkcyjnych, wzrost znaczenia miast i ich ludności (potrzeba zarobku i możliwość zostania marynarzem) oraz nowe techniki militarne. Innym bardzo silnym impulsem do rozwijania komunikacji morskiej był trwający przez całe średniowiecze ujemny bilans handlowy ze Wschodem, który przyczynił się do odpływu z Europy kruszców szlachetnych. Tak zrodziła się potrzeba organizowania wypraw morskich, mających na celu wytyczenie nowych dróg handlowych ze Wschodem omijających m.in. arabskich pośredników oraz zdobycie tak pożądanego w Europie złota i srebra⁷.

Odkrycie Ameryki (1492 r.) przez Krzysztofa Kolumba, znalezienie nowej drogi do Indii przez Portugalczyków oraz wyprawy Vespucciego⁸ doprowadziły

⁷ A. Wyczański, *Historia powszechna wiek XVI*, Warszawa 1983, s. 22–24.

⁸ Tomasz More słyszał w Anglii o wyprawie Cabota, który dotarł do Labradoru w 1497, a następnie odkrył Florydę. W 1499 Kolumb i Vespucci opłynęli północne brzegi Kolumbii. Hojenda opłynął wybrzeże Wenezueli i Gujany, a Pizarro dotarł do równika koło Brazylii. Prawie co rok do Europy

do przesunięcia polityczno-gospodarczego środka ciężkości świata. Basen Morza Śródziemnego, odgrywający dotychczas kluczową rolę w wymianie handlowej, ustępował powoli pierwszeństwa Atlantykowi. Odkrycie Nowego Świata zmieniło radykalnie życie w Europie. Największy wpływ odkrycia geograficznego w początkowym okresie wywarły na gospodarkę państw europejskich (przywóz olbrzymich ilości złota i srebra).

Przemiany ekonomiczne, takie jak m.in. rozwój handlu, bankowości, miały większe reperkusje niż z początku współczesnym mogło się zdawać. Doprowadziły nie tylko do zmian społecznych, powstania nowych klas społecznych, ale stały się także przyczyną zdystansowania się kultury europejskiej od innych, równoległych cywilizacji⁹. Rozpoczęła się era nowożytna w historii – era europejskiego kolonializmu i panowania nad światem¹⁰.

Pod koniec XV wieku cywilizacyjna ekspansja Europy stała się faktem¹¹. W wyniku zachodzących zmian nastąpił kres feudalizmu, którego ciasne ramy rozsądził rozwój ludzkiej wytwórczości, m.in. handel oraz nowe techniki wojenne. Te ostatnie wykazały nieprzydatność na polu walki ciężkiej jazdy feudalnej, natomiast sam handel i związane z nim instytucje wyniosły na wyżyny społeczne mieszczaństwo – „owa prężna i beczelna burżuazja miała przede wszystkim i nade wszystko jeden dar: talent, talent praktyczny. Umiała organizować, podporządkować i nadawać swoim wysiłkom trwały kształt”¹².

Dawne klasy rządzące straciły uprzywilejowaną pozycję w państwie na rzecz mobilniejszej i nowej klasy społecznej, jaką było niewątpliwie wtedy mieszczaństwo. Zmiany zachodziły prawie w całej Europie, nie ominęły i Anglii, która po okresie wojen domowych (wojna Dwóch Róż¹³) weszła pod panowanie Henryka VII w okres pokoju.

Do rozpadu feudalizmu w Anglii doszło pod koniec XIV wieku, co przejawiało się wydzierzawianiem farm, wyparciem pańszczyźnianego systemu uprawy ziemi przez wprowadzenie pieniężnej formy wynagrodzenia za pracę. Powoli rozpoczęło się przekształcanie wsi angielskiej z półniewolniczej społeczności

docierały wieści o nowych ziemiach i ludach. Patrz W. Ostrowski, *Wprowadzenie*, [do:] T. More, *Utopia*, s. 40–41.

⁹ Por. M. de los Angeles Perez Samper, *Renesansowa Europa 1453–1556*, przeł. B.S. Cortes, Białystok 1994, s. 6.

¹⁰ W XV wieku u szczytu swej wspaniałości znajdowała się Azja, wykazująca niktę zainteresowanie zachodnim Zachodem (Europą). Przez osiem wieków średniowieczna Europa nie zaliczała się do głównych ośrodków życia kulturalnego. Chiny, Indie, Bizancjum czy też świat muzułmański górowały nad Zachodem świetnością gospodarki pieniężnej, choć poziom technik wytwórczych był, podobnie jak w Europie, niski. Szerzej J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szymańska-Grossova, Warszawa, 1970, s. 205.

¹¹ Szerzej H. Chojaj, *Kolumb...*, s. 55.

¹² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, s. 119.

¹³ Szerzej G.G. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, przeł. T. Szafar, Warszawa 1976, s. 309, 313, 390, 514.

w indywidualistyczne społeczeństwo, w którym prawa zwyczajowe (przywileje) zostały zastąpione przez stosunki pieniężne. W ten sposób legła w gruzach statyczna struktura świata feudalnego, co pozwoliło na uwolnienie ruchliwych sił kapitału i ludzkiej przedsiębiorczości¹⁴, ale także i ludzkiej chciwości. Nowo powstającemu społeczeństwu kapitalistycznemu Anglii Tomasz More przeciwstawia społeczeństwo Utopian, które nie kieruje się grą sił rynkowych i któremu żądza bogacenia się, posiadania dóbr materialnych jest całkowicie obca: złoto i inne drogie kruszce traktuje w sposób dla Europejczyka wręcz niewyobrażalny: „Utopianie mają nieprzeliczone skarby, lecz nie trzęsą się nad nimi jak skąpcy; nie śmiem doprawdy powiedzieć, jaki jest ich stosunek do tych skarbów, gdyż obawiam się, że nikt nie uwierzy moim słowom” (s. 82). Ale nie tylko to jest zaskoczeniem dla europejskiego czytelnika *Utopii*. W państwie tym nie ma własności prywatnej (s. 65), co jest całkowitym przeciwieństwem współczesnej Morusowi Anglii, gdzie kosztem szerokich rzesz ludności powstały nowe formy własności.

Istotne *novum* w strukturę społeczeństwa angielskiego wniosło tworzenie farm. Wraz z oddawaniem ich w dzierżawę powstała po pewnym czasie nowa klasa społeczna zamożnych yeomanów, która nadawała ton nowożytnej Anglii przez następne stulecia. Charakterystyczna dla epoki feudalnej przepaść pomiędzy panem a poddanym zaczęła się zmniejszać. Stan chłopu pańszczyźnianego powoli zanikał. Na jego miejscu pojawili się farmerzy-yeomani lub bezrolni robotnicy. Powstały więc dwie wrogie sobie warstwy: pracodawców i pracobiorców.

Trzeba tutaj dodać, iż o ile podziały społeczne w średniowieczu były ściśle powiązane z ideałem seniora i wasala, który przez analogię z relacją Bóg–człowiek zyskiwał prócz zdeterminowania stanem posiadania, urodzeniem oraz siłą, także sankcję religijną, o tyle w epoce następnej podstawowe stają się powiązania ściśle wbudowane w proces produkcji. I nie byłoby w tym nic złego, zwłaszcza że w wiekach średnich wspomniane ideały były często wykorzystywane do nieograniczonego wyzysku w świetle jakby odwiecznego porządku, gdyby nie powtórzenie sytuacji, tym razem jednak już popartej zdecydowanie pragmatycznym modelem. Tomasz Morus w swojej *Utopii* musiał zmierzyć się z problemem pogodzenia zasad jak najefektywniejszej wytwórczości z zachowaniem praworządności relacji międzyludzkich. Pod pojęciem „praworządność” należy tutaj rozumieć takie działania ustawodawcze, które sprowadziłyby do minimum ludzką agresję czy dążenia burzycielskie. A taki stan rzeczy można osiągnąć tylko dzięki wskazaniu każdej jednostce odpowiedniego, godnego miejsca w strukturze społecznej.

W Utopii każdy obywatel ma swoje miejsce, nie istnieje kategoria ludzi odrzuconych i nieprzydatnych społecznie. Państwo jest czymś na kształt wielkiej rodziny, nad której członkami jest roztaczana opieka, „ciągły dozór publiczny

¹⁴ Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, przeł. A. Klimowicz, Warszawa 1961, s. 24.

zmusza wszystkich bądź do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki” (s. 80). Taka organizacja życia przyniosła Utopii dobrobyt, z którego „wszyscy korzystają równomiernie, przeto nie wiedzą, co to jest biedny lub żebrak”. Mieszkańcy wyspy poza uprawą roli, z którą wszyscy muszą być obeznani, niezależnie od płci, kształcą się w jakimś najbardziej odpowiadającym im rzemiośle. Każdy ma jakiś pożyteczne zajęcie zgodne z jego zainteresowaniami (s. 67–68).

Takie rozwiązanie społeczne nie może być tylko uważane za próbę realizacji ideału sprawiedliwości oraz współczucia. Dalekosiężnym celem takiej równowagi jest zapewnienie stabilnych podstaw państwa, bowiem kraj, w którym dochodzi do ostrych podziałów i tworzy się margines społeczny, w każdej chwili może stać się areną walk. A wtedy kończy się czas ciągłości państwa potrzebny do snucia dalekosiężnych inwestycji. Zamiast tego pojawiają się niepowiązane ze sobą w żaden porządek krótkotrwałe i awanturnicze interesy i „interesiki”. Dlatego angielski myśliciel stara się pogodzić efektywność organizmu państwowego z zapewniającym ład ułożeniem stosunków międzyludzkich. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż Morus postępuje inaczej niż Platon. Dla Platona bowiem cały układ państwa był czy też miał być wcieleniem idei sprawiedliwości. Ona sama w sobie była najważniejsza. Natomiast More zdecydowanie bardziej stara się pogodzić ideę sprawiedliwości z odpowiadającymi gospodarce towarowo-pieniężnej podziałem dóbr oraz ról społecznych. U starożytnego filozofa pojęcie sprawiedliwości zachowuje swój filozoficzny (idealny) charakter, jest elementem systemu wiedzy o tym, co zawsze dobre, czyli etyki. Renesansowy antropocentryzm podporządkowuje to, co dobre czy sprawiedliwe człowiekowi. Nie mamy więc etyki, lecz moralność, czyli aktywność mającą za zadanie (w danych warunkach) utrzymanie określonych wartości etycznych. Jeśli etyka jest wiedzą, to moralność praktyką. Przy czym zakresy tych dwóch pojęć nie pokrywają się, lecz krzyżują. Posługując się osiągniętymi ustaleniami, Morus nie sięga po ideały etyczne, lecz dba o moralny wymiar stosunków wzajemnych Utopian. Skoro moralność ma charakter względny (etyka stara się być uniwersalna nawet dzisiaj, por. E. Moor i jego *Etyka*), skorelowana jest z np. sytuacją społeczno-ekonomiczną – mamy przecież moralność feudalną, kupiecką etc. – to musi sprzyjać pewnej naczelnej idei danej społeczności. I właśnie wytwórczość można za takową uznać. Pomysły Morusa sprzyjają wszakże efektywności organizmu państwowego, co oczywiście związane jest z układem działań poszczególnych jednostek.

Dobłą ilustracją dbałości o produktywność jest rozwiązanie przez Utopian kwestii chorych, których pielęgnują, jak pisze More, „z wielką miłością; nie żałują im ani lekarstw, ani odpowiedniego pożywienia, byleby im przywrócić zdrowie. [...] Lecz gdy z nieuleczalną chorobą łączą się gwałtowne cierpienia, wtedy odwiedzają chorego kapłani i urzędnicy [...]. Wykazują mu, że ponieważ

nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć". (s. 104).

W okresie historycznym współczesnym autorowi *Utopii* powstała nowożytna wieś angielska, której mieszkańcy byli ludźmi wolnymi, często jednak ta wolność okupiona została utratą wszelkich praw do ziemi. Wraz z tymi przemianami zwiększyła się liczba ludzi pozbawionych swoich dawnych gospodarstw, którzy z braku jakichkolwiek środków do życia często wchodzili w konflikt z prawem. Morus, widząc, do czego doprowadziło posiadanie ziemi, w *Utopii* całkowicie likwiduje jej własność. Nie istnieją tam ani prywatne gospodarstwa, ani wielkie majątki ziemskie, wszystko jest wspólne, a mieszkańcy wyspy „nie uważają się za właścicieli ziemskich, lecz raczej za włodarzy” (s. 61).

Innym zjawiskiem, które odegrało kluczową rolę w tworzeniu się nowoczesnego państwa, była produkcja wełny oraz handel wełniany. Handel ten z biegiem lat zmienił społeczeństwo, tworząc nowe klasy społeczne w mieście i na wsi. Od czasu Edwarda II i Edwarda III rozwijał się przemysł tkacki oraz handel sukniem. Wymiana ograniczała się z początku do Flandrii, potem rozszerzyła się na całą Europę, by w późniejszych wiekach objąć cały świat. Ekspansja angielskiego sukiennictwa pociągnęła za sobą ekspansję polityczną przyszłego imperium. Interesy gospodarcze zaczynały dyktować politykę mężom stanu i „stanowiąc programy stronnictw, być przyczyną sojuszków, traktatów i wojen”¹⁵.

Ważną kwestią łączącą się z wytwórczością jest brak równowagi w produkcji poszczególnych dóbr. Nie jest bezpiecznie dla bytu państwowego, gdy w gospodarce dominuje jedna gałąź. Wystarczy przecież nawet krótkie załamanie popytu na dany towar, a już odczuwa go całe państwo. Dlatego w *Utopii* podstawą przemysłu jest rolnictwo, bo najważniejsze jest zapewnienie ludności pożywienia, dopiero na drugim miejscu stoi rzemiosło. Jednak w rzemiosle nie ma dominującej gałęzi produkcji, wszystkie rodzaje rzemiosła mają doniosłe znaczenie, a takie, zdaniem More’a, są roboty murarskie, kowalskie, ciesielskie oraz sporządzanie tkanin wełnianych i lnianych. Tylko te rzemiosła są uznane za pożyteczne i wszystkie rozwijają się równomiernie (s. 67–68). W *Utopii* nie nastąpił, jak to miało miejsce w Europie, upadek cechów rzemieślniczych. Już bowiem w XIV wieku okazało się, że tradycyjna organizacja gospodarki i społeczeństwa nie sprosta wymaganiom dynamicznie rozwijającego się sukiennictwa. Pierwszą i najważniejszą przeszkodę stanowiły średniowieczne organizacje cechowe. Dawne cechy rzemieślnicze nie były w stanie zorganizować nowoczesnej produkcji sukna, która łączyła w sobie kilka rzemiosł oraz sprzedaż. Do tego potrzebny był przedsiębiorca o szerszych horyzontach i posiadający niezbędny do takiej działalności kapitał. Po raz pierwszy pojawił się wtedy w Anglii kapita-

¹⁵ Ibidem, s. 53.

listyczny sposób produkcji, gdyż to XV-wiecznego sukiennika zatrudniającego wielu ludzi o różnych specjalnościach z powodzeniem można określić mianem kapitalisty. W innych dziedzinach gospodarki w Anglii przez parę stuleci dominował jeszcze średniowieczny ustrój cechowy, jednak sukiennictwo stało się forpocztą kapitalizmu już w początkach XV wieku¹⁶.

Kapitalizm zrewolucjonizował rolnictwo, by nadać mu postać jak najbardziej efektywną, czym na tamte warunki była gospodarka pastwiskowa. Równocześnie postępował proces doskonalenia sposobów uprawy, co było związane ze zmniejszającym się zapotrzebowaniem na siłę roboczą. Proces ten dokonywał się na dodatek w czasie, gdy przemysł dopiero się rozwijał i sam nie mógł zapewnić wielu miejsc pracy¹⁷. Masy chłopskie wędrowały po całym kraju w poszukiwaniu zatrudnienia, którego – jak już wspomniałem – nowo powstały przemysł nie był w stanie zapewnić. Jak groźny jest brak równowagi w rozwoju kraju, miał szansę zaobserwować More w Anglii. Dlatego rozwój gospodarczy Utopii był ściśle kontrolowany, dbano o to, by przede wszystkim zostały zaspokojone potrzeby miejscowej ludności, dopiero po wypracowaniu nadwyżek kierowano towary na eksport (s. 62,81). Rewolucyjną zmianą było w Anglii również grodzenie gruntów (*enclosures*), które na samym początku miało na celu skupienie rozproszonych gruntów rolnych, usprawnienie uprawy roli, w późniejszym zaś okresie utworzenie dużych arealów pod hodowlę owiec¹⁸. Właściciele ziemscy zagarniali pastwiska gminne, z których mieli prawo korzystać chłopi. Powodowało to ruinę finansową gospodarstw chłopskich. Sposób grodzenia pociągał za sobą daleko idące konsekwencje społeczne¹⁹. Pokażna liczba pozbawionego ziemi drobnego chłopstwa migrowała do miast, gdzie też nie znajdowała stałego zatrudnienia. Bezrobotni chłopi zamieniali się we włóczęgów, plagę współczesnych Morusowi czasów (s. 25). Dlatego Tomasz More szczególną uwagę zwracał na postępujące wywłaszczanie chłopów (drastyczne formy przybrało grodzenie w Anglii południowej) i zamianę ziemi uprawnej w pastwiska. „Owce ludzi pożerają” – pisał metaforycznie o tej tragicznej sytuacji (s. 29). Grodzenie doprowadziło do masowego exodusu ludności chłopskiej do miast z terenów, gdzie najbardziej żywiołowo rozwijała się hodowla owiec. Pozbawieni swych gospodarstw rolnicy włóczyli się bez możliwości zatrudnienia po całym kraju, zasilając szeregi złodziei

¹⁶ Ibidem, s. 54.

¹⁷ Por. K. Kautsky, *Tomasz More i jego utopia*, Warszawa 1949, s. 233.

¹⁸ O dalszych konsekwencjach grodzenia zob. J. Bańka, *Filozofia cywilizacji*, t. II, Katowice 1987, s. 30–32.

¹⁹ Grodzenie polegało na wydzieleniu przez farmera swego gospodarstwa z szachownicy gruntów wiejskich drogą wykupu. Scalaniem objęto też wspólne użytki rolne, do których wszyscy mieszkańcy wsi mieli podobne prawo. Każdy właściciel chciał mieć swoją część dla siebie. Im ktoś posiadał więcej ziemi, tym większy był jego udział w gruntach wspólnych. Dlatego po grodzeniu dokonanym przez miejscowego szlachcica dla mieszkańców wsi niewiele już pozostawało. Szerzej A. Wyczański, *Historia powszechna...*, s. 48–49.

i włóczęgów. Okrutne kary nie skutkowały, bo, jak pisał Kautsky, „kara za przestępstwo była dla każdego z nich zawsze czymś możliwym, nigdy zaś całkowicie pewnym; natomiast pewna była kara za powstrzymanie się od przestępstwa: śmierć głodowa”²⁰.

Dlatego Tomasz More w *Utopii* gani surowość praw, szczególnie karanie śmiercią za kradzież mienia. Pisze on:

takie karanie złodziei przekracza granice sprawiedliwości i nie przynosi państwu żadnych korzyści, gdyż jest za surowe w stosunku do kradzieży i mimo wszystko nie może ukrócić tych przestępstw. Ani bowiem zwykła kradzież nie jest tak wielką zbrodnią, żeby karać ją śmiercią, ani najsurowsza kara nie powstrzyma od rabunku tych, którzy nie mają innego sposobu, żeby zdobyć środki utrzymania (s. 25–26).

Uważa więc, że pomimo całej swej surowości prawo nie powstrzymuje zdesperowanych ludzi przed przywłaszczaniem sobie cudzego mienia: „tak mało tych złoczyńców umykało karzącej sprawiedliwości, a jednak roilo się od nich w całej Anglii” (s. 25). Jako antidotum na taką sytuację wystarcząłoby, według More’a, „zapewnić członkom społeczeństwa jakąś egzystencję, aby nikomu nie groziła straszna konieczność kradzieży, a potem utraty życia” (s. 26). Kradzież była często surowiej karana od morderstwa, czego dowodzą już średniowieczne statystyki²¹. Nie surowe prawa, lecz ludzkie warunki życia dla wszystkich mieszkańców Anglii rozwiązałyby większość nabrzmiałych problemów społecznych.

Po krytyce stosunków panujących w Anglii i pozostałych krajach europejskich, zamieszczonej w pierwszej księdze *Utopii*, More na przykładzie wyobrażonej krainy w drugiej części *Złotej księżeczki* podaje sposoby likwidacji biedy i nierówności społecznej.

W pismach starożytnych spotkał się Morus z ustrojem społecznym różnym od tego, którego był świadkiem w swojej epoce. Po zapoznaniu się z *Państwem* Platona, drogi stał mu się ideał arystokratyczno-komunistycznego społeczeństwa, który zawiera sposoby rozwiązania problemów społecznych Europy²². Trzeba jednak zdać sobie sprawę, iż za podobnymi reformami wcale nie muszą podążać te same ideały, a ściślej założenia etyczne i ich miejsce w bycie. Dla Platona – jak już wcześniej zaznaczyłem – początkiem wszystkiego jest pojęcie sprawiedliwości rozumianej absolutnie. Pytaniem naczelnym jest to o istotę sprawiedliwości, dopiero po nim można rozważać, jak będzie ona się przejawiać.

²⁰ K. Kautsky, *Tomasz More...*, s. 231.

²¹ Protokoły northumberlandzkie z 1279 roku wymieniają 72 zabójstwa wobec tylko 43 innych przypadków śmierci, winę za te 72 zabójstwa udowodniono 83 winnym; tylko o trzech odnotowano, że zostali powieszani. Z pozostałych, 69 zbiegło bez śladu, 6 znalazło azyl, reszty nigdy nie zidentyfikowano. Szerzej G.G. Coulton, *Panorama...*, s. 385.

²² Por. K. Kautsky, *Tomasz More...*, s. 234.

Morus stawia nieco inne pytanie – jak urządzić współczesne mu społeczeństwo w zgodzie ze sprawiedliwym podziałem pracy i ról. O ile pierwszy z nich stawia pytanie i odpowiada na nie jako przede wszystkim filozof poszukujący prawdy, to drugiego zdecydowanie bardziej interesuje zagadnienie natury politycznej, czyli urządzenie państwa tak, aby i sprawiedliwości stało się zadość. Tutaj trzeba pamiętać, że ta sprawiedliwość ściśle powiązana jest z efektywnością urządnego tak a nie inaczej społeczeństwa. Morus jest zdecydowanie bardziej pragmatyczny, stąd rozpiętość między biegunem realizacji ideału a samym ideałem nie może być zbyt uderzająca. Dla Platona, jako że zaczyna wszystko „od góry”, ten problem w ogóle nie istnieje, najważniejsza jest prawdopodobnie sama dysputa, gdyż i ona pozwala ludziom uczestniczyć w tym, co i tak jest wieczne i prawdziwe.

Wracając do autora *Utopii*, dystans między tym, co jest, a biegunem powinności, ideałem, jest w ramach tego dzieła zmniejszony i w inny sposób przedstawiony. Otóż wyspa Utopia ma faktycznie istnieć. Piszący o niej nie tworzy wszystkiego wraz z początkiem pierwszego zdania dzieła, ale jakby wyławia z pamięci (tej empirycznej, nie platońskiej) to, co w ustroju państwa Utopian usłyszał od człowieka, który spędził tam pięć lat. To oczywiście zabieg literacki, ale jeśli zastanowić się nad świadomością czytelniczą ludzi w XVI wieku, kiedy jeszcze dla Europejczyków większość świata pozostawała nieznaną, to ten prosty zabieg mógł istotnie mocno wpłynąć na wyobraźnię ówczesnego czytelnika. I jakkolwiek niektóre pomysły rządzących w Utopii mogą się wydawać egzotyczne, to nie stoją one w opozycji do siły wytwórczej tego państwa. Jest ona duża i oparta na trwałych podstawach. Problemy rozwiązywane są bowiem tak, aby ludzkie dążenia dawały widoczne efekty w postaci dobrobytu. Państwo musi być oparte na takich założeniach, które jego funkcjonowaniu zapewniają ciągły, „jednostajnie przyspieszony” rozwój. Wszelkie zmiany skokowe mogą zaowocować zwycięstwem pewnej partykularnej linii działań. Funkcjonowanie doskonałego ustroju musi być przemyślane, wolne od jednostronnych i partykularnych dążeń oraz dobrze kontrolowane. Dlatego odpowiedzią na takie postawy jest powszechna edukacja, likwidacja własności prywatnej, odpowiednie wychowanie oraz rządy światłych i wykształconych ludzi.

I tak w Utopii problem analfabetyzmu i ciemnoty został zlikwidowany przez proces samokształcenia jej mieszkańców, doskonalenia swych umiejętności i poszerzania wiedzy. Prawie każdy chce się doksztalać, wszelkie formy lenistwa czy też próżniactwa, które wytyka More szlachcie oraz części duchowieństwa w Europie, tutaj nie mają miejsca:

czas wolny między godzinami pracy, snu i posiłków każdy może zużytkować według swego upodobania [...], przerwy te spędzają najczęściej na kształceniu się naukowym. Codziennie bowiem rano przed wschodem słońca odbywają się wykłady

publiczne, na które obowiązkowo uczęszczają tylko wybrani do pracy naukowej, poza tym jednak mnóstwo mężczyzn i kobiet bez względu na zawód uczęszcza do browolnie na różne wykłady zależnie od zainteresowania (s. 69).

Nie mniej szokujące dla XVI-wiecznych czytelników musiało być odwrócenie systemu wartości w książce Morusa. To, co na przykład w Anglii było uważane za oznakę władzy, powodzenia, tj. bogactwo, złoto, wytworne stroje, w Utopii staje się przedmiotem drwin: „ci wreszcie, którzy dopuścili się jakiegoś haniebnego występkę, muszą nosić kolczyki, na palcach złote pierścienie, na szyi złoty łańcuch, a na głowie złotą opaskę” (s. 83). W Europie poważany był człowiek próżny, otoczony liczną służbą, obwieszony złotem, tutaj wprost przeciwnie – ceniony jest prosty i praktyczny strój: „odzież jest na wyspie całej tego samego kroju, jeśli nie brać pod uwagę tego jednego, że ubranie męskie inne jest niż kobiece. [...] Krój odzieży zostaje zawsze jednakowy, właściwy i dla oka miły, ruchów ciała nieutrudniający, jednakowo odpowiedni na zimno i upał” (s. 4). Jeśli chodzi o rzeczy codziennego użytku, „to Utopianie jedzą i piją z naczyń glinianych i szklanych, które wprawdzie mają wytworne kształty, lecz są tanie” (s. 83). Ceni się bardziej żelazo od złota, bo przecież w pracy na roli złoto do niczego się nie przyda. A skoro jest nieprzydatne z racji swojej rzadkości oraz miękkości, to tym samym waga, jaką się do tej rudy przywiązuje, wynika z ludzkich emocji i żądz. Dlatego opartą na takich nietrwałych podstawach hierarchię wartości, hierarchię, w której najwyższego miejsca nie wyznacza jakość rzeczy, lecz jej związek z partykularnymi pragnieniami, trzeba koniecznie dostosować do realnych przesłanek. Będzie to взгляд na moc wytwórczą danej rzeczy. Jeśli żelazo służy do wykonywania narzędzi związanych bezpośrednio z realnymi potrzebami ludzi i państwa (rolnictwo czy też militarna siła), to wniosek jest prosty – złoto jest bezwartościowe. Przecież nawet jeśli państwo je posiada, to po to, aby m.in. mieć pełne spichlerze oraz silną armię. Poprzez odwrócenie w ten sposób europejskiej hierarchii wartości More w Utopii pozbył się najbardziej szkodliwego metalu wywierającego zły wpływ na życie ludzi, tj. złota, a także innych drogocennych metali oraz szlachetnych kamieni. Wszystkie te, jak nazywają je Utopianie, „błyskotki” służyły ich dzieciom do zabawy, ze złota zaś wyrabiane były rzeczy o niezbyt szlachetnym przeznaczeniu:

Ze złota i srebra robi się tam nocniki oraz najpodlejsze naczynia, które służą do użytku w gmachach wspólnych jak i domach prywatnych, i prócz tego z tych metali wyrabiają łańcuchy i grube kajdany dla niewolników [...]. Utopianie zbierają na brzegu morza perły, na skałach diamenty i drogie kamienie, nie poszukują ich jednak umyślnie, trafiwszy na nie przypadkiem, szlifują je [...]. Tymi błyskotkami ozdabiają małe dzieci, które jakiś czas są dumne z takich ozdób, lecz gdy podrosną, [...] wówczas odrzucają je, jak nasze dorastające dzieci odrzucają błyskotki i lalki (s. 83).

Podważenie wartości złota, kosztowności i pieniądza spowodowało, że ludzka energia została skierowana na inne tory, chciwość i zaborczość przestały istnieć w Utopii, bo to wstyd zabiegać o rzeczy, które są dziecięcymi zabawkami czy też kajdanami niewolników. W ten prosty sposób wyeliminowano złodziejstwo i grabież, plagi ówczesnej Anglii.

Następnym pomysłem na uzdrowienie sytuacji na Starym Kontynencie jest likwidacja własności prywatnej ziemi. Utopianie, jak opowiada Hytloteusz, „nie uważają się za właścicieli ziemi, lecz raczej za włodarzy” (s. 61). Każda rodzina gospodaruje na takim kawałku gruntu, jaki zaspokaja w pełni ich potrzeby. Nikt ziemi nie grodzi, nie zakłada pastwisk, nie wyrzuca z gospodarstw rolników. Własność traktuje Morus jako czysto urzędowy akt, przecież samo posiadanie ziemi nie podnosi jej wydajności. Jakość ziemi, ilość uzyskiwanych z niej plonów nie ma związku z instytucją własności. O prawie do ziemi, zdaniem Morusa, decyduje włożona w nią praca.

Długoletnia wojna z Francją pozwalała na jakiś czas rozwiązać problemy z nadmiarem rąk do pracy w Anglii, a przy tym przynosiła wymierne korzyści większości klas społecznych. Bogaciło się na niej rycerstwo, mieszczaństwo, nawet chłopstwu dawała pewne korzyści:

nadmiarowi synów w rodzinach chłopskich wojna zapewniała żołąd i obfity łup; przede wszystkim wojna miała tę dobrą stronę, że odciągała rycerstwo od popełniania gwałtów we własnym kraju. [...] Nic więc dziwnego, że wojna z Francją stała się dla Anglii sprawą narodową, którą cały naród był nader żywo zainteresowany²³.

Jednak za panowania Henryka VIII okazało się, że koszty prowadzenia działań wojennych przewyższają korzyści płynące z łupienia Francji. W skarbie zaczęło brakować pieniędzy na bieżące wydatki państwowe, a rosnąca liczba osób pozbawionych pracy oraz zdziczenie obyczajów wpływało negatywnie na życie społeczne²⁴.

Utopianie uważali wojnę za największe nieszczęście. Starali się w miarę możliwości unikać konfliktów zbrojnych: „wojna dla Utopian jest potwornością, od której odwracają się ze wstrętem [...], sądzą oni, że najmniej chlubny przynosi państwu sława wojenna” (s. 112). Starają się raczej przekupić swoich wrogów, skłócając ich w ten sposób. Wojna bowiem niesie przynajmniej trzy podstawowe zagrożenia dla sprawnego funkcjonowania państwa. Po pierwsze, mężczyźni masowo werbowani są do armii, opuszczają swoje miejsca pracy; po drugie, produkcja staje się jednostronna i przez to ograniczona zgodnie ze znanym hasłem „armaty zamiast masła”; po trzecie, państwo przestaje normalnie funkcjonować. Można stwierdzić, że sytuacja wojny jest absolutnie „nieideal-

²³ K. Kautsky, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, Warszawa 1949, s. 169.

²⁴ Por. A.F. Pollard, *Henryk VIII*, przeł. J. Szymańska, Warszawa 1988, s. 106–109.

na", gdyż wytyczanie wszelkich dalekosiężnych celów zostaje zredukowane na rzecz doraźnych decyzji.

Obyczaje panujące w Utopii są odmienne od tych w Anglii, różna też i moralność. Nie wyrzekają się jej mieszkańcy rozkoszy, lecz starają się rozsądnie z nich korzystać,

nie gardzą również tymi przyjemnościami, których doznajemy za pośrednictwem zmysłu słuchu, wzroku i powonienia, widzą w tym osłodę życia. W używaniu wszelkich przyjemności zmysłowych postępują Utopianie w ten sposób, aby mniej-sza przyjemność nie utrudniała nam korzystania z większej, po wtóre, by rozkosz nie pociągała za sobą jakiegoś cierpienia (s. 89).

Największą rozkoszą Utopian jest uszczęśliwianie innych, życie cnotliwe zgodne z naturą – „natura nakazuje nam pilnie baczyć, abyśmy pomnażając własne korzyści nie krzywdzili innych, deptać cudze szczęście byleby je zdobyć dla siebie, to jest dopiero niesprawiedliwością” (s. 89–90). Wszystkie czynności, a nawet same cnoty mają swój cel ostateczny w radości i rozkoszy. Jak widać, reforma europejskich państw miała się według Morusa dokonać w duchu naturalizmu, właśnie ten typ światopoglądu wydaje się być mu najbliższy. Dlatego Utopianie taki nacisk kładą na prowadzenie życia zgodnie z rytmem przyrody. Realizację naturalnych pragnień człowieka, takich jak potrzeba bezpieczeństwa, życia w rodzinie i grupie oraz możliwość wykorzystywania wrodzonych zdolności, jest celem i zarazem największą rozkoszą. Morus postrzega człowieka jako istotę określoną przez przyrodę, dotyczy to zarówno własnego ciała, jak i świata zewnętrznego. Bliski jest mu pogląd na życie prezentowany przez Epikura. Dlatego też, wzorując się na nim, nazywają Utopianie rozkoszą każdy stan umysłu względnie czynność psychiczną lub cielesną, podczas których doznajemy „naturalnego zadowolenia” (s. 80). Ta epikurejska prostota²⁵ w pojmowaniu rozkoszy stanowi ogromny kontrast na tle zdegenerowanej Anglii, gdzie według Morusa nastąpiło odwrócenie się od prostych radości, których miejsce zajęły wysublimowane rozrywki (fałszywe rozkosze) rujnujące całe społeczeństwo, a w szczególności jego niższe warstwy. Za owe wyniszczające rozkosze Utopianie uznają szlachectwo, pragnienie zaszczytów, zajęcia dworskie, gry hazardowe, myślistwo.

²⁵ Sposób, w jaki Utopianie rozumieją przyjemność, jest bliski stanowisku Epikura: „Twierdzimy, że przyjemność jest początkiem i celem życia szczęśliwego. [...] Dlatego też wszelka przyjemność ze względu na swoją naturę jest dobra, ale nie każda jest godna wyboru [...]. W każdym wypadku trzeba wszystko dokładnie zbadać pod kątem pożyteczności i szkodliwości, bo zdarza się czasem, że dobro bierzemy za zło i na odwrót, zło za dobro. [...] Proste potrawy sprawiają nam tyleż przyjemności, co wystawne uczty, gdy tylko bolesne uczucie głodu zostanie usunięte. Jęczmienny chleb i woda sprawiają większą rozkosz, jeśli je spożył głodny. Epikur, *List do Menoikeusa*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1968, s. 643 i nast.

do niedorzecznych uciech zaliczają Utopianie również grę w kości, nadto polowanie na zwierza i łowienie ptaków [...], słuchanie szczekania i wycia psów powinno wywoływać raczej odczucia odrazy niż przyjemności. [...] Dlatego Utopianie przekonani, że myślistwo niegodnym jest człowieka wolnego, pozostawili je wyłącznie rzeźnikom (s. 94).

Preferują przyjemności, które nie wyrządzają nikomu krzywdy, duży nacisk kładą na realizację potrzeb wyższego rodzaju. Starają się znaleźć złoty środek i uważają, że nie mniej szkodliwe od tzw. fałszywych rozkoszy jest zamęczenie się z powodu cnoty, co traktują jako „okrucieństwo wobec samego siebie i nie wdzięczność wobec stwórcy” (s. 99). Tutaj oczywiście mamy krytykę wszelkiej niezdrowej ascezy.

Utopianie poprzez likwidację własności prywatnej uwolnili się od wielu niepotrzebnych, ich zdaniem, kłopotów. Nikt nie pożąda w Utopii czyjejs własności, bo coś takiego nie istnieje. I w ten prosty sposób ludzka energia nie marnuje się w walce o niepowiązane z istotą rzeczy wartości. Wszak żyzność i wydajność ziemi zależy od tego, jak jest uprawiana i nawożona. Warto jeszcze tutaj dodać, iż likwidacja własności prywatnej redukuje problemy związane z istnieniem całego sztabu ludzi, którzy właściwie nic innego nie robią, jak „porządkują” papiery. Znika zatem niepotrzebna biurokracja, która zgodnie z sądem Parkinsona charakteryzuje się tym, że „officials make work for each other” (urzędnicy przysparzają sobie nawzajem pracy). Likwidacja własności nie oznacza, że ludzie mają problemy materialne, wręcz przeciwnie. Potrzeby każdego są zaspokajane przez państwo. Jeśli ktoś potrzebuje żywności, otrzyma ją stosownie do swoich potrzeb, podobnie rzecz ma się z odzieżą, mieszkaniem, rozrywkami kulturalnymi.

Według Tomasza Morusa utopiański model państwa oparty na wielkich rodzinach byłby doskonałym rozwiązaniem dla współczesnej mu Anglii. W ten sposób zostałaby zlikwidowana większość plag nękańcych nie tylko Anglię, ale i całą Europę. Jedną z nich była nietolerancja religijna. Poszanowanie innych religii było w Utopii czymś oczywistym, nikt nie cierpiał z powodu odmiennego wyznania – „wolność religijną w Utopii ustanowił król Utopus nie tylko ze względu na konieczność utrzymania pokoju, który zakłócano przez ustawiczną walkę i uporczywą nienawiść, lecz także dlatego, że takie zarządzenie uważał za korzystne dla samej religii” (s. 125). Wiara płynąca z samodzielnych refleksji i przeżyć jednostki jest głębsza i bardziej wartościowa. Oczywiście nie chodzi tutaj o to, by człowiek tworzył własną religię, lecz o jej związek z większym indywidualnym wysiłkiem. Dlatego też w Utopii karani byli nadgorliwi misjonarze pragnący za wszelką cenę nawracać na swoją wiarę. Zgodne jest to z jednym z najstarszych zwyczajów Utopii, według którego nikt nie powinien doznawać przykrości z powodu swojej religii (s. 124).

W Utopii, podobnie jak w idealnym Państwie Platona, rządy znajdowały się w rękach najlepszych, najbardziej wartościowych jednostek, a najwyższy wład-

ca poddany był prawom Bożym zapisanym w sercach ludzkich. Dlatego też nie wyróżniał się wśród swoich obywateli ani koroną, ani purpurą, jedyną oznaką jego godności był pęk kłosów pszenicy, który trzymał w ręce. Nie był on panem, lecz ojcem (s. 108). Można się tutaj dopatrywać pierwowzoru znanego później porównania, że państwo ma być domem dla wszystkich obywateli. Idealny model Morusa jest podporządkowany równomiernemu rozwojowi. Poprzez zwrócenie się ku realnym problemom miał pomóc w naprawie Anglii i innych krajów.

Era industrialna oraz trzy globalne projekty idealnego społeczeństwa

Przełom XVIII/XIX wieku to nie tylko rewolucja w poglądach społecznych oraz dalszy rozwój techniczny, początek nowej ery w epoce nowożytnej – ery przemysłu, ale i klęska instytucji społecznych oraz politycznych stworzonych w epoce rozumu. Społeczeństwo – jak twierdził Engels – ujawniało tylko niedomagania. Należało jak najszybciej wynaleźć lepszy ustrój społeczny, który miał zostać narzucony przez odpowiednią propagandę lub przez przykład wzorcowych eksperymentów¹. Nie można tutaj jeszcze mówić o załamaniu się paradygmatu monistycznego. Raczej mamy do czynienia ze wzbogacaniem go o pierwiastki skupione wokół problemów etycznych. Trzy globalne projekty idealnego społeczeństwa zorganizowanego zgodnie z trzema zasadami: wszystko dla przemysłu, likwidacja własności prywatnej oraz życie zgodne z naturą, w realizacji trzech wielkich wizjonerów: Claude'a Saint-Simona, Roberta Owena i Charlesa Fouriera, są wpisane w systemy totalne, czyli ogarniające całokształt ludzkiego bycia-w-świecie.

Gruntowność przebudowy oraz jej totalny charakter widoczny jest w punkcie wyjścia rozważań trzech utopistów. Odwoływali się bowiem do praw rządzących fizyką i pragnęli rozciągnąć ich działanie na całe społeczeństwo. Dla wspomnianych utopistów pierwiastek *sacrum* zyskuje niepoślednią rolę w organizowaniu społeczeństw. Zauważyli bowiem, że prócz dobrej organizacji ludzie potrzebują religii. Związane jest to oczywiście z faktem, iż całościowa wizja społeczeństwa musi być syntezą wytwarzania i sprawnej dystrybucji dóbr z wymiarem etycznym czy nawet sakralnym. Dlatego ich plan naprawy świata nie jest statyczną wizją, lecz modelem procesualnym, gdyż odniesionym do ideału etycznego, który właściwie jest odczytaniem przez pryzmat wartości postępu ludzkiej wiedzy i techniki. Przez nacisk na ideał etyczny, owo nowe *sacrum*, mamy zarazem powrót do równie odważnego modelu Platona, choć ten oczywiście, może z racji dialogowości swoich dzieł, miał większy dystans do swoich idei. Możliwe, że ów zdecydowany nacisk na *sacrum* wynika z postępującego rozpadu związków międzyludzkich i związaną z tym alienacją jednostki.

W początkowym okresie przemysł rozwijał się dynamicznie głównie w Wielkiej Brytanii, gdzie zniszczeniu uległa średniowieczna struktura wsi oraz organizacje cechowe w miastach. Proces industrializacji we Francji, rozdartej przez

¹ F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, przeł. A. Warski, Warszawa 1923, s. 17–18.

rewolucje i wojny, był w porównaniu do Anglii opóźniony o kilkanaście lat. Negatywne zjawiska, które towarzyszyły uprzemysłowieniu, miały tam miejsce później². Dlatego Ch. Fourier oraz C.H. Saint-Simon, tworzący mniej więcej w tym samym czasie co R. Owen, byli przede wszystkim świadkami przejmowania zdobyczy rewolucji francuskiej przez wąską grupę burżuazji i mariażu tej klasy społecznej z częścią szlachty i duchowieństwa, a nie gwałtownego procesu industrializacji, który miał miejsce głównie w Anglii. Saint-Simon skupił się przede wszystkim na krytyce dawnego feudalnego społeczeństwa. Wiódł spór z tradycjonalistami, nie zajmował się położeniem klasy robotniczej tak jak Owen, lecz konfliktem pomiędzy industrialistami (wytwórcami dóbr) a próżniakami (klasy zajmujące się jedynie konsumpcją wszelakich dóbr stworzonych przez industrialistów). R. Owen, jak już zaznaczono wyżej, tworzył swój system w odmiennych warunkach, nie znajdował się on pod bezpośrednim wpływem rewolucji francuskiej, jego uwagę zaprzętały takie wydarzenia jak luddyzm³ i ruch burzycieli maszyn⁴. Społeczeństwo angielskie znajdowało się w zwrotnym momencie swojej historii. Rodzący się kapitalizm doprowadził do powstania nowej klasy społecznej – proletariatu wielkoprzemysłowego, którego demoralizacja i nędza w tzw. wczesnym kapitalizmie (początek XIX stulecia) przybierała zatrważające formy. Szerzyły się różnego rodzaju patologie społeczne spowodowane bezrobociem lub ciężką, pozbawioną perspektyw i na dodatek wyniszczającą pracą wszystkich członków rodziny, dzieci nie wyłączając⁵. Postęp techniczny, zastępowanie przez maszyny ludzkiej pracy spowodowało jeszcze większą konkurencję między robotnikami i wymusiło dłuższą pracę za niższą cenę. Coraz częściej pomimo ciężkiej pracy robotnik żył w nędzy. Rodzice nieposiadający środków na utrzymanie dzieci, zamiast wysyłać je do szkół, posyłali już w wieku ośmiu lat do pracy w fabrykach.

² O słabości francuskiego kapitalizmu świadczyć może fakt, że w czasach kiedy wydobywanie kopalni, hutnictwo i włókiennictwo świadczyły o stopniu uprzemysłowienia, we Francji, biorąc pod uwagę nakłady kapitałów, liczbę zatrudnionych współpracowników i ludzi zatrudnionych przy pracach edytorskich, jednym z największych przedsięwzięć XVIII wieku była edycja *Encyklopedii*. Przyniosła ona jej wydawcom do roku 1769 2 mln liwrow (obliczenia Diderota). Szerzej M. Skrzypek, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 26.

³ „Dopiero co dostarczono mi informację, że jest Pan posiadaczem tych nienawistnych maszyn trykotarskich, moi ludzie pragną, bym napisał do Pana i ostrzegł, jak należy, aby zniszczył je” – *List Neda Ludda do fabrykanta w Huddersfield z 1812 roku*, [w:] *Wiek XIX w źródłach. Wybór tekstów*, oprac. M. Sobański-Bondaruch, S. Lenard, Warszawa 1998, s. 133.

Ned Ludd – robotnik fabryczny w hrabstwie Lancashire, jako pierwszy w 1782 zniszczył maszynę dziewiarską. Od jego nazwiska wziął nazwę ruch robotników i chałupników angielskich z końca XVIII i początku XIX wieku, którzy w początkach mechanizacji przemysłu niszczyli maszyny i urządzenia przemysłowe, upatrując w nich przyczynę niskich płac i groźbę bezrobocia. Szerzej *Słownik wyrazów obcych*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980, s. 437.

⁴ Por. H. Zins, *Historia Anglii*, Wrocław 1997, s. 316–320.

⁵ Szerzej R. Owen, *Do brytyjskich fabrykantów o zatrudnianiu dzieci w fabrykach*, [w:] idem, *Wybór pism*, przeł. M. Przyborowska, Warszawa 1959, s. 217–230.

Zatrudnianie niepełnoletnich w pełnym wymiarze godzin przynosiło olbrzymie zyski przedsiębiorcom, przyczyniając się jednocześnie do dalszej degeneracji rodziny robotniczej⁶. Tym negatywnym prądem zamierzał przeciwstawić się Robert Owen i to był punkt wyjścia jego rozważań.

Inaczej we Francji – C.H. Saint-Simon, Ch. Fourier skupiali się na losie wszystkich ludzi upośledzonych, nie była to jeszcze wyraźnie wyszczególniona klasa robotnicza, gdyż taka się jeszcze w pełni nie uformowała.

Fourier zwracał uwagę na niebezpieczeństwo wybuchu rewolucji, jakie niosła ze sobą postępująca pauperyzacja pracowników najemnych, obniżanie ich płac, ogólne zubożenie, czemu równocześnie towarzyszyło wzbogacanie się przemysłowców⁷. Nędzę Fourier wiązał z nowym ustrojem społecznym, który ukonstytuował się po rewolucji. „Nędza najemnych robotników – pisał – jest stosunkowo większa aniżeli w czasach [przed rewolucją], gdy luksus był mniejszy”⁸. Nowy porządek społeczny przyniósł masom głód, nielicznym zaś niespotykany wcześniej luksus. Fourier jest jednym z największych bodajże, po J.J. Rousseau, krytyków współczesnej mu cywilizacji. Krytyka ta stanowi fundamentalny wątek jego twórczości⁹. Atakował całą zastaną rzeczywistość, a nie określoną formację ekonomiczną, jak to miało miejsce u Owena, który krytykował kapitalizm angielski. Dla Fouriera cywilizacja to nie porządek społeczny, ale jego zaprzeczenie – chaos, bezrobocie, kryzysy, wojna, czyli warunki podobne nieco do stanu określanego przez Hobbesa jako „walka wszystkich ze wszystkimi”¹⁰. Odmienne rzecz się ma u Saint-Simona, który wprowadzie nie szczędził krytyki współczesnemu sobie społeczeństwu, nie negował jednak całkowicie dorobku cywilizacji, ale wskazywał wypaczenia, jakie mają, jego zdaniem, miejsce. Oddzielną kwestią jest krytyka ideologicznej nadbudowy cywilizacji, tj. religii oraz tzw. nauk niepewnych: filozofii, teologii (o tym niżej).

⁶ „Począwszy od osiągnięcia wieku sześciu lat, dzieci są już wysyłane przez rodziców do pracy w mieście. Z reguły mogą nie wracać do domu bez pieniędzy. Zaczepiają ludzi, żebrząc o jałmużnę, szukają jakiegokolwiek pracy, a już w wieku jedenastu lat niektóre decydują się kraść i prostytuować. Przemysł jako taki poszukuje nowych, mniej wprawnych, ale za to tańszych robotników. Najmiejle widziane są dzieci, których zarobki są w porównaniu z pensją wykwalifikowanego robotnika wręcz śmieszne. Niektóre wręcz całkowicie fabryki obywają się bez pełnoletnich pracowników”, E. Buret, *O warunkach życia i o zatrudnieniu nieletnich i dzieci*, [w:] *Wiek XIX w źródłach...*, s. 137.

⁷ Por. J. Śmiałowski, *Państwo a socjalizm*, Kraków 1992, s. 115.

⁸ Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique agricole*, t. II, Paris-London 1822, s. 40, wyd. później pod tytułem *Théorie de l'unité universelle*, [w:] idem, *Oeuvres complètes*, t. I-V, Paris 1840-1845.

⁹ Myśl o głębokim strukturalnym kryzysie, w jakim znajdowała się epoka, była potem kontynuowana przez Marksa i Engelsa. Szerzej S. Lukes, *Marxism and Utopianism*, [w:] P. Alexander, P. Gill, *Utopias*, London 1984, s. 153-167.

¹⁰ Szerzej T. Hobbes, *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, Oxford 1947.

W przypadku Fouriera dogłębna krytyka cywilizacji zawiera *implicite* postulat wyjścia z niej i przejścia do stanów późniejszych: Gwarantyzmu i Harmonii. Ten pierwszy miał zastąpić Cywilizację. Gwarantyzm był stanem pośrednim pomiędzy Cywilizacją a Harmonią. Dlatego w Gwarantyzmie nie zlikwidowano wszystkich mankamentów Cywilizacji, a była nim, zdaniem Fouriera, m.in. praca rozdrobniona. Jednak posiadał już cechy stanu idealnego – ludzie byli powiązani rozmaitymi więzami współpracy, istniały spółdzielnie i ubezpieczalnie społeczne. Nie była to już negatywnie oceniana przez Fouriera Cywilizacja, ale daleko mu było jeszcze do ideału. Dlatego Fourier uważał, że najlepiej jednak będzie, gdy ludzkość zrezygnuje ze stanu pośredniego i od razu przejdzie do Harmonii¹¹.

Natomiast Saint-Simon nie odrzucał cywilizacji *in totum*, lecz atakował jej polityczną i ideologiczną nadbudowę. Poprzez udoskonalenie technologii i rozwój przemysłu zamierzał zbawić ludzkość. Zgodnie z własnym światopoglądem – idealizmem wolności – jak każdy wielki myśliciel wyznaczył cele rozumowi, który jest samowładny wobec tego, co dane. Wierzył, że odnalazł trwały punkt oparcia dla uniwersalnie ważnego rozwiązania zagadki świata¹². Droga jego jest konkretna i racjonalna. Zaczerpnął w swoich projektach wiele z francuskiej filozofii oświeceniowej. Pragnął stworzyć państwo silne i centralistycznie zarządzane, które miałoby być organizatorem produkcji oraz dystrybucji dóbr. Ideał równości i całkowitej demokracji zastąpiony został przez hierarchię z zaznaczonym centrum. Fourier i w pewnym stopniu Owen reprezentowali całkiem odmienny pogląd, widzieli przyszłość jako federację autarkicznych falang¹³ lub wzorcowych komun – świat pokryty siecią luźno ze sobą powiązanych produkcyjnych osiedli, których liczba w miarę upływu czasu miała rosnąć. Wszystkie powsta-

¹¹ Harmonia to stan, w którym nastąpi zjednoczenie całej ludzkości, wszyscy ludzie stworzą wielkie zrzeszenie, będą w nim powiązani różnorodnymi interesami. Jest to jedyny sposób na pogodzenie ubożego z bogatym. Podstawą ustroju zrzeszeniowego będzie „własność zrzeszeniowa”, której nie należy mylić z własnością wspólną. Własność zrzeszeniowa to coś na kształt wielkiego akcjonariatu grupującego wszystkich mieszkańców ziemskiego globu. Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements et de destinées générales*, [w:] *Oeuvres complètes...*, s. 276.

¹² W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła E. Paczkowska-Lągowska, Warszawa 1987, s. 170.

¹³ Pełna definicja falangi autorstwa Fouriera brzmi następująco: Falanga składa się z jednostek wolnych, harmonijnie zgrupowanych i związanych wspólnotą interesów, dostrajających się różnorodnością upodobań, zdolności i majątności, a żyjących na obszarze i w budynkach będących ich wspólną własnością użytkową jako akcjonariuszy. Falanster natomiast to gmach – pałac centralny falangi, służący do mieszkania, współżycia i współpracy zrzeszonych. Podaję te definicje, ponieważ niektórzy autorzy zamiennie mówią o federacji falansterów, a nie falang, co w sumie nie jest błędem, bo Fourier falansterem nazywał nie tylko sam główny gmach pałacu, ale i towarzyszące mu budynki gospodarcze, sale przeznaczone do wspólnych spotkań oraz budynki mieszkalne, czyli prawie wszystko, z wyjątkiem pól uprawnych, co znajdowało się na terenie falangi. Szerzej W. J. Grabski, *Karol Fourier (1772–1837) jego życie i doktryna*, Warszawa 1928, s. 153–156.

łe osiedla powinny łączyć się w związki federacyjne grupujące się w 10, 100, 1000 itd., aż, jak pisał Owen: „do rozprzestrzenienia się po całej Europie, a potem w różnych częściach świata jednocząc wszystkich ludzi w jednej wielkiej republice, w której ludzkość będzie miała jeden cel”¹⁴. Tym celem dla Owena było w ostatecznym rozrachunku zapewnienie wszystkim ludziom na świecie godziwego i dostatniego życia, wolnego od problemów nękających współczesne mu społeczeństwo angielskie.

Opracowując programy naprawy czy też zmiany społeczeństwa, każdy z trzech wymienionych wielkich utopistów, wychowanych i wykształconych w duchu oświeceniowym, wypracował jednak oryginalną koncepcję rozwiązania kluczowych problemów ludzkości, różniącą się w wielu punktach z popularnymi wtedy doktrynami społeczno-politycznymi.

Saint-Simon opierał się na koncepcjach Kartezjusza, Locke’a, d’Alemberta oraz innych filozofów francuskiego oświecenia. Nie był jednak typem bezkrytycznego kompilatora cudzych myśli. Często rozmijał się lub wręcz negował niektóre poglądy swoich nauczycieli. Wynikiem tego jest powstanie nowatorskiej doktryny społeczno-politycznej, w której zawarł prawa, jakimi powinno kierować się społeczeństwo przyszłości. Następne pokolenia mogłyby dzięki nim zorganizować życie na ziemi wolne od współczesnych filozofowi bolączek – nędzy niższych warstw społecznych oraz wyzysku wytwórców. Punktem wyjścia miałyby być przekazanie pełni władzy industrialistom, czyli – według terminologii Saint-Simona – „klasie wytwórców”, bowiem dla niego słowo „industria” jest właściwie synonimem wszelkiej pracy twórczej”¹⁵. Należy pamiętać, że wydanie *Du systeme industriel* w latach 1820–1822 zbiegło się z rozpoczęciem rewolucji przemysłowej w Europie Zachodniej. W 1804 roku zastosowano maszynę parową Watta w komunikacji i zbudowano pierwszą lokomotywę, pojawiły się także pierwsze statki parowe, a dużo wcześniej, bo już w 1728 roku zaczęto walcować blachę. Z tym że do końca lat pięćdziesiątych XIX wieku wśród wytwórców we Francji przeważali jeszcze rzemieślnicy¹⁶, a nie jak w Anglii wielcy przemysłowcy.

W przyszłym nowoczesnym i stehnicyzowanym społeczeństwie klasa industrialna miała stanowić jedyną klasę pożyteczną, w przeciwieństwie do klasy próżniaków składającej się z samych konsumentów, która stopniowo jako całkowicie bierna i żyjąca „faktycznie kosztem innych ulegnie zanikowi”¹⁷. Zatem przyszłe społeczeństwo jeśli by miało być szczęśliwe, musiało

¹⁴ R. Owen, *Rewolucja w umysłach i postępowaniu ludzkości*, [w:] idem, *Wybór pism*, s. 485.

¹⁵ J. Trybusiewicz, *Wstęp*, [do:] C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, przeł. S. Antoszczuk, Warszawa 1968, t. 1, s. 79.

¹⁶ Por. H.G. Wells, *Historia świata*, przeł. J. Parandowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1983, s. 305–308.

¹⁷ A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 82.

stać się społeczeństwem industrialnym. Czyli istnieliby sami wytwórcy, pozostałe grupy społeczne, które żyły z pracy wytwórców, zostałyby zniesione. Takie wyjście automatycznie rozwiązałoby problemy marnotrawstwa dóbr, biedy robotników i innego rodzaju wytwórców, których owoce pracy były zawłaszczane i konsumowane przez wąską grupę „próźniaków”. Oddanie kierownictwa industrialistom miało zlikwidować stan rzeczy, w którym „ciemnota, przesąd, lenistwo i zamięłowanie do zbytku są udziałem przywódców społeczeństwa, ludzie zaś zdolni, oszczędni i pracowici są im podporządkowani”¹⁸. Można zadać pytanie, czy możliwe jest społeczeństwo samych wytwórców, kto będzie korzystał z wyprodukowanych dóbr? Problem to jednak pozorny, bowiem żaden wytwórca nie produkuje wszystkiego. Dlatego takie społeczeństwo oparte jest właściwie na wymianie pracy.

Charles Fourier również piętnował „konsumpcję opartą na zbytku beczynnych i na nędzy wytwórców, którzy nie uczestniczą w wytworzonych bogactwach”. I dalej konkludował: „takie właśnie jest podłoże rozsadzającego cywilizację konfliktu interesów, marnotrawstwa i nędzy”¹⁹. W przyszłym, wspaniałym świecie coś takiego nie miałoby miejsca. Według Saint-Simona dlatego, że wielkość wynagrodzenia i ilość dóbr, które musiały przypadać wytwórcy, zależna by była od jego zdolności.

Saint-Simonowi nie chodziło o zaprowadzenie równości majątkowej, wręcz przeciwnie – byłoby to społeczeństwo zróżnicowane, choć monoklasowe (jedna klasa społeczna – klasa industrialna), bo nie istniałaby równa dystrybucja dóbr. Uważał on, że nierówność między ludźmi jest stanem naturalnym, powoływał się tutaj na poglądy, jakie na temat wrodzonej ludziom nierówności głosił fizjolog M.F. Bichat. Wyróżnił trzy główne typy ludzkie: mózgowy, zmysłowy i motoryczny. Społeczeństwo industrialne zostałoby zorganizowane według kryterium fizjologicznego i

wszystkie funkcje społeczne będą niezawodnie powierzane ludziom najzdolniejszym do ich wypełniania zgodnie z zasadniczym celem stowarzyszenia, gdzie każdy uzyskuje jakiś stopień ważności i korzysta z wyników pracy proporcjonalnie do swoich umiejętności i swego wkładu. I to jest najwyższy osiągalny i pożądany stopień równości²⁰.

Społeczeństwo przyszłości miało w swojej strukturze przypominać piramidę, której podstawę tworzyliby robotnicy fizyczni, na wyższych jej piętrach znaleźliby się poeci, literaci, ludzie sztuki oraz uczeni, którzy, zdaniem Saint-Simona, też tworzą klasę wytwórców. Osoby znajdujące się na samym jej szczycie

¹⁸ Ibidem, s. 45.

¹⁹ A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 29.

²⁰ J. Trybusiewicz, *Wstęp*, s. 106.

posiadałyby największy udział w redystrybucji dóbr. O miejscu jednostki w hierarchii społecznej przede wszystkim decydowałyby umiejętności.

W tym punkcie Fourier zgadzał się z Saint-Simonem. Uważał, że nie może istnieć społeczeństwo równych. Ludzie bowiem różnią się nie tylko fizycznie, ale społecznie i moralnie. W odpowiednich warunkach nie jest to złe. Można przecież wykorzystać istniejące nierówności w sposób pożyteczny dla całej społeczności. W czekającej ludzkość Harmonii ludzie będą powiązani między sobą różnorakimi interesami i utworzą wielkie zrzeszenie. To jedyny sposób na pogodzenie ubogiego z bogatym. Podstawą ustroju zrzeszeniowego będzie, jak pisał Fourier, „własność zrzeszeniowa”, której nie należy jednak mylić z własnością wspólną.

Własność zrzeszeniowa to coś na kształt wielkiego akcjonariatu grupującego ludzkość, charakteryzuje się tym, że każdy akcjonariusz będzie posiadał jakąś część akcji. Podział akcji będzie zgodny z posiadanymi zdolnościami. Im ktoś bardziej wyposażony został przez naturę, tym więcej będzie posiadał. Fourier zamierzał w ten sposób wykorzystać istniejące nierówności między ludźmi²¹. Zrozumiałe jest w takim wypadku istniejące zróżnicowanie majątkowe, które, co ważne, jest odniesione do zdolności, dlatego osoby obdarzone nieprzeciętnym talentem – artyści, uczeni – posiadałyby największą liczbę dóbr materialnych. Jak pisał: „wyższy talent zapewnia w zrzeszeniu olbrzymi majątek [...]. Uczony lub artysta nie potrzebuje tam protekcji lub starań”²², z tym że w falansterze jednostki współpracują ze sobą, co nie istnieje w realnym życiu, gdyż cywilizacja jest specyficznym rodzajem wojny każdego z każdym w obronie własnych interesów ze szkodą dla interesu publicznego. Uzależnienie ilości posiadanych dóbr od rozwijanych zdolności, co ważniejsze, zdolności zdecydowanie służących społeczeństwu – sztuka jest wszakże międzyludzką komunikacją, natomiast nauka zapewnia dobrobyt – ma duże znaczenie dla jego sprawnego funkcjonowania. Stwarza bowiem warunki, które sprzyjają rozwojowi jednostki.

Odmienne na kwestie podziału dochodu zapatrywał się Robert Owen, dla którego podstawową zasadą była likwidacja własności prywatnej, przez co automatycznie zaprowadzona zostanie równość majątkowa pomiędzy członkami komuny: „Kolektywnie wypracowany dochód komuny, składający się zarówno

²¹ Pomimo nierówności majątkowych każdy człowiek, zdaniem Fouriera, niezależnie od ilości posiadanych akcji będzie mógł uważać się za pełnoprawnego właściciela falangi i swobodnie mówić: „nasz pałac, nasze zamki, bo wszystko jest jego własnością”, F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, przeł. J. Hochfeld, Warszawa 1949, s. 237–238.

²² Co roku w każdej falandze ustalano by listę największych wynalazków i dzieł sztuki oraz wysokość nagrody. Lista ta zostałaby później przekazana do „administracji globu”. Uczony lub artysta znajdujący się na „liście imperialnej”, otrzymywałby tytuł „dobroczyńcy ludzkości” wraz z olbrzymią nagrodą (jak to obliczył Fourier, np. po 20 sous od każdego z 600 tys. falansterów, co dawało sumę niebagatelną, bo około 500 tys. franków). A. Sikora, *Fourier*, s. 99.

z majątku trwałego, jak i artykułów konsumpcyjnych, będzie stanowił wspólne bogactwo, a każdy będzie miał możliwość otrzymania wszelkich potrzebnych artykułów dla siebie i swojej rodziny”²³. Takie rozwiązanie jest najlepsze z możliwych, bo „raz na zawsze przestanie zagrażać ludzkości niedostatek dóbr, a chciwość ludzka na skutek wychowania w nowym duchu społecznym ustąpi miejsca wzajemnemu zrozumieniu i życzliwości”²⁴. Owen był przekonany, że człowiek uwolniony od powszednich problemów bytowych nie będzie już pożywał dóbr materialnych, a kiedy ludzie uświadomią sobie, że ich byt materialny nie jest niczym zagrożony, radykalnie zmienią swoją postawę życiową i bezustannie pomnażanie majątku odejdzie w niebyt. Wystarczy, że każdy członek komuny „będzie jednakowo zaopatrywany przez całe życie za pośrednictwem odpowiednich instytucji we wszystko, co jest najlepsze dla natury ludzkiej”²⁵.

Jednak by tak się stało, musiał być dany w komunach priorytet wspólnej własności. Owen uważał, podobnie jak wcześniej Tomasz More, że własność prywatna jest najpoważniejszym źródłem konfliktów międzyludzkich²⁶. Jej zlikwidowanie spowoduje zniknięcie takich niekorzystnych zjawisk, jak anarchia społeczna, konkurencja, nierówność majątkowa, bezrobocie. Automatycznie taka zmiana pozwoli na zwiększenie dochodu społeczeństwa i sprawiedliwy jego podział oraz planowe zarządzanie produkcją. W ramach powszechnej równości wszyscy obywatele mieli mieć nie tylko jednolity dostęp do dóbr, ale i wykształcenia, między innymi podstawowego, które miało przygotowywać do pracy umysłowej i fizycznej. Owen chciał zlikwidować przekonanie o wyższości pracy umysłowej nad fizyczną, dążył do zatarcia różnic pomiędzy miastem a wsią²⁷. Był mu drogi obraz społeczeństwa przedindustrialnego, rolniczego, w którym produkcja nierolnicza tzn. rzemiosło była drugorzędnym źródłem utrzymania, gdzie „ludzie pracę swą spełniali chętnie, a świadczone wzajemne przysługi łączyły obie strony najsilniejszymi więzami, jakie istnieją między ludźmi”²⁸. Istniała bowiem wówczas swoista równowaga pomiędzy popytem a możliwościami produkcyjnymi kraju. W wyniku rewolucji przemysłowej zmieniły się relacje ekonomiczne, co pociągnęło za sobą powstanie niekorzystnych stosunków społecznych. U Roberta Owena istniały więc dwie kontrastujące ze sobą epoki: negatywna – współczesna i pozytywna – istniejąca w jego imagi-

²³ M.M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981, s. 102.

²⁴ Ibidem.

²⁵ R. Owen, *Rewolucja w umysłach i postępowaniu ludzkości*, [w:] idem, *Wybór pism*, s. 454.

²⁶ „Nie będzie w osiedlach zbędnej własności prywatnej, która jest jeszcze teraz przyczyną tak wielu niesprawiedliwości, zbrodni i niedoli”. Ibidem, s. 478.

²⁷ R. Owen, *Nowy pogląd na społeczeństwo*, [w:] idem, *Wybór pism*, s. 94–95.

²⁸ R. Owen, *Uwagi o skutkach systemu fabrycznego*, [w:] idem, *Wybór pism*, s. 202.

Wracając do industrializmu, był on najważniejszą kategorią w społeczeństwie C.H. Saint-Simona. Działalności wytwórczej wszystko inne miało być podporządkowane – „wszystko dzięki przemysłowi, wszystko dla niego”, to była zasada, na której opierała się cała konstrukcja społeczeństwa przyszłości. Przecież „całe społeczeństwo opiera się na przemysłu. Przemysł jest gwarancją jego istnienia, jedynym źródłem wszelkich bogactw i wszelkiej pomyślności”²⁹. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na nieco inne znaczenie przypisywane pojęciu „przemysłu” przez Saint-Simona oraz Owena. Dla tego pierwszego równała się ona wytwórczości, wytwarzaniu dóbr wszelkiego rodzaju, od maszyn parowych do dzieł sztuki. Do tego należy dodać jeszcze hierarchiczną wizję społeczeństwa, zaprezentowaną w pismach autora, która połączona z kultem przemysłu da sprawny mechanizm sprawdzania i rozwijania ludzkich zdolności, gromadzenia dóbr według wartości pracy oraz doskonalenia życia. W takim ujęciu musi być ona opatrzona znakiem dodatnim. Owen industrializm wiązał natomiast bezpośrednio z tym, co obserwował wokół siebie w Anglii pierwszej połowy XIX wieku, dlatego traktował go jako zjawisko negatywne, jako wyalienowany proces produkcji, w którym „przedsiębiorca uważa robotnika jedynie za narzędzie służące do zgromadzenia zysków”³⁰. Taki proces nie ma nic wspólnego z dobrem pracujących, a przecież Saint-Simon wierzył, iż celem społeczeństwa ma być produkcja dóbr, celem sił politycznych zaś ustanowienie takiego porządku prawnego, który nie tylko chroniłby wytwórczość, ale ją jeszcze stymulował. Co najważniejsze, uważał, że taka organizacja życia społecznego zapewni dobrobyt każdej pracującej jednostce. Owen widział, że jest raczej odwrotnie. Dlatego stworzył wizję szczęśliwej epoki przedprzemysłowej.

Ludzie w tamtych czasach – pisał – żyli w pewnym niedostatku, ale też nie brakowało im zdrowych, godziwych zabaw i rozrywk, i w rezultacie przywiązywali się oni bardzo do tych, od których byli zależni, często pan i sługa to byli przyjaciele, a najbiedniejszy nawet wieśniak był uważany niejako za członka godnej i poważanej rodziny³¹.

„Dawne czasy” Owen uważał za bardziej „ludzkie”, zgodne z naturą. Widać w tym rys charakterystyczny dla światopoglądu naturalistycznego. Podobnie zresztą uważał Fourier, który jeszcze większy nacisk kładł na życie zgodne z rytmem przyrody. Podobnie jak Owen, negatywnie oceniał rewolucję przemysłową, czyli to, co Saint-Simon nazywał przemysłem³². Wykazywał szkody,

²⁹ A Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 46.

³⁰ R. Owen, *Uwagi o skutkach...*, s. 204.

³¹ Ibidem, s. 202.

³² Fourier ostro występował przeciw saintsimonistom, m.in. atakując ich za zachwyty nad industrializmem; „industrializm – pisał – jest najświeższą z naszych naukowych chimery, odznacza się manią bezwładnej produkcji, bez żadnej metody i bez proporcjonalnego wynagrodzenia, bez żadnej

jakie przyniosła całemu rodzajowi ludzkiemu, a w szczególności warstwom niższym. Pisał:

W cywilizacji dynamiczny rozwój przemysłu idzie w parze z „brakiem pracy” i nieuchronnie rodzi konflikt ze spożyciem, a potęgująca się suma społecznego bogactwa prowadzi do skandalu nad skandale – coraz większej nędzy coraz większej liczby ludzi³³.

Piętnował chaos, który towarzyszył industrializacji, nieokielznaną rewolucję przemysłową, służącą samej sobie, a nie podwyższaniu dobrobytu wszystkich członków społeczeństwa, jak chciał Saint-Simon. Dlatego w falansterach istnieją wprawdzie zakłady przemysłowe, pełnią one jednak głównie funkcje usługowe.

Fourier nie w przemysłu, ale w rolnictwie widział najważniejszą gałąź społecznej wytwórczości. Rolnictwo ponadto było bardziej związane z naturą, a życie zgodne z naturą oznaczało dla Fouriera jedyną drogą, prowadzącą do prawdziwego szczęścia. Cywilizacja, według niego, spełniła swoją rolę i jako taka powinna odejść³⁴. Z jej zdobyczy kosztem wielu klas społecznych korzysta tylko niewielka garstka ludzi³⁵. Ponadto Fourier był zdecydowanym przeciwnikiem podporządkowania człowieka rozwojowi przemysłowemu, czym różnił się w swoich poglądach od Saint-Simona, apologety przemysłu i wielkich miast. Ten pierwszy przeciwnie, występował jako rzecznik dezurbanizacji i wspólnot wiejskich³⁶. W atmosferze wielkomiejskiej nie mogą w pełni uaktywnić się namiętności kierujące człowiekiem, a to jest dla Fouriera jednym z warunków prawidłowego i zgodnego z naturą rozwoju jednostki.

Gdy systemy moralne nie zdają egzaminu i okazują się zwykłą fasadą, nadchodzi czas, by zastąpić istniejące normy etyczne nowymi, które, zdaniem ich twórców, będą lepiej się sprawdzały w zmienionych warunkach społecznych. Zostały one opracowane na użytek nowego społeczeństwa. Twórca każdej utopii zastanej rzeczywistości społecznej po dokonaniu krytyki powstała pustka musi zapełnić nowymi treściami.

Zmiany w moralności proponowane przez Fouriera poprzedziła gruntowna krytyka istniejących nauk moralnych i politycznych. Przede wszystkim zaproponował odejście od tzw. nauk niepewnych, czyli takich, których teorie nie są

gwarancji dla producenta lub robotnika najemnego, iż będzie uczestniczył we wzroście bogactw”. Cyt. za F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, s. 206.

³³ Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements...*, s. 34.

³⁴ Por. J. Majer, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965, s. 76.

³⁵ „W cywilizacji istnieje pewna ilość ludzi, którzy się zgadzają z ustrojem, ale liczba ich ogranicza się mniej więcej od jednej ósmej, podczas gdy siedem ósmych to niezadowoleni”. Cyt. za F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, s. 215.

³⁶ Ibidem, s. 125.

zgodne z doświadczeniem i są wyrazem fantazji ich autorów³⁷. Do nich zaliczał teologów, filozofów czy polityków. Wszystkie dotąd głoszone przez nich nauki mogą być z powodzeniem zastąpione przez jego teorie, które stworzył na podstawie praw natury³⁸. Dawne wierzenia nie przyniosły ludzkości nic dobrego, a teorie filozofów oświeceniowych okazały się fałszywe, bo poddane próbie, jaką była rewolucja, stały się przykładem zbłąkania umysłu ludzkiego. Rewolucja rozwiła złudzenia filozofów. Stało się, oczywiście, że ani filozofowie, ani ich rywale nie potrafili zaradzić społecznej niedoli³⁹. Nie uniknęło krytyki dwadzieścia pięć wieków cywilizacji – uznawał je Fourier za jeden z etapów stojących na drodze ludzkości, który jak najszybciej należy zakończyć, by przejść do następnego, być może lepszego. Przejście do kolejnego etapu w dziejach okaże się możliwe, gdy ludzie odrzucą dawne przesady i wypracują nową moralność. Fourier uważał, że przesłanki do tego istniały od zawsze, tylko nikt poza nim nie pokusił się o ich odkrycie. Analizując rozwój społeczeństw na przestrzeni wieków, doszedł do wniosku, że musiało w którymś momencie nastąpić odwrócenie ładu naturalnego i od tego czasu ludzkość rozwijała się sprzecznie z zamiarami Boga⁴⁰. Po dokonaniu tego „odkrycia”⁴¹ jako zasadę swoich poszukiwań przyjął absolutne zwątpienie, które zapożyczył od Kartezjusza. Jednak kierunek jego poszukiwań był odmienny, bowiem, jego zdaniem, Kartezjusz uczynił z wątplenia niewłaściwy użytek, wysuwając śmieszne wątpliwości, mianowicie wątplenie we własne istnienie, a nie poszukiwanie użytecznych praw⁴². Fourier uważał, że wątplenie ma objąć przede wszystkim nauki polityczne i moralne w istniejącym kształcie oraz pojęcia cieszące się powszechną aprobatą, a za takie uważał Cywilizację, która się stała nienaruszalną świętością dla wszystkich „partii filozoficznych” widzących w niej skończoną doskonałość⁴³.

³⁷ Wszelkie nauki niepewne, a należące do nich, zdaniem Fouriera, filozofia, etyka, ekonomia oraz nauki polityczne, są wyrazem utartych przesądów i oszukaństwa. Zob. A. Sikora, *Fourier*, s. 36.

³⁸ Por. Ch. Fourier, *Izbrannyje soczinienija*, t. 1–2, Moskwa 1938–1939, s. 33–34.

³⁹ Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, s. 3.

⁴⁰ Gdy analizował współczesne mu stulecie oraz liczne plagi, jakie trapią społeczeństwo, jak ubóstwo, brak pracy, monopol handlowy, triumf oszustwa i wiele innych, doszedł do wniosku, że cywilizowany przemysł jest klęską wymyśloną przez Boga, by ukarać rodzaj ludzki. Ibidem, 3–4.

⁴¹ Fourier nie grzeszył tutaj skromnością, stwierdzając, że pojął to, czego dwadzieścia uczonych wieków odkryć nie potrafiło. „Ja sam – pisał – wstrząsnę dwudziestoma wiekami głupoty politycznej. Mnie jednemu obecne i przyszłe pokolenia będą zawdzięczały początek ogromnego szczęścia. Przede mną ludzkość straciła wiele tysięcy lat na szaleńczą walkę z naturą. Ja pierwszy ugiąłem się przed nią, badając przyciąganie, instrument Jej zarządzeń. Ona to raczyła się uśmiechnąć do jedynego śmiertelnika, który przed nią zapalił kadzidło, i wydała mi wszystkie swoje skarby. Posiadając księgę przeznaczeń, przychodzę, aby rozproszyć ciemności polityczne i moralne”. Ibidem, s. 191.

⁴² Ibidem, s. 4–5.

⁴³ „Decydując się wychwalać handel, filozofowie cenią złoto, wielkość i szybkość powstawania majątków, niezależność przywiązaną do tej pozycji, która jest najbardziej sprzyjająca rozwojowi

Absolutna negacja istniejących teorii moralnych i politycznych wynikała z bezsilności i bezradności Fouriera w obliczu ludzkiej nędzy i biedy. Dopóki będziemy posłuszni dogmatom teologicznym i filozoficznym – twierdził – dopóty będziemy świadkami najbardziej haniebnych plag, między innymi ubóstwa⁴⁴. Odrzucenie tych teorii jest niezbędnym krokiem, który przybliży ludzkość do prawdziwych nauk. Pierwszą z nich jest teoria przyciągania namiętnościowego, która według swojego odkrywcy zapewnia pełny wgląd w rozwój namiętności obydwu płci, których zaspokojenie, a nie tłumienie – czego domagają się moralisiści – pozwoli ludzkości na szczęśliwy żywot. Fourier wychodził z założenia, że jeśli człowiek z natury posiada wielką liczbę rozmaitych namiętności, to nie należy ich tłumić, tylko uczynić wszystko, by zostały one zaspokojone:

Bóg obdarzając tak wielkim wpływem przyciąganie namiętnościowe, a tak małym wrogi przyciąganiu rozum, pragnął nas poprowadzić właśnie ku owemu porządkowi serii postępujących, który zaspokaja przyciąganie w każdym względzie⁴⁵.

Błędem jest próba ich tłumienia, co zalecali filozofowie i teologowie. To sprzeciwianie się naturze stało się przyczyną wszelkich plag nękających od dwudziestu pięciu wieków ludzkość. Dopiero jego odkrycie doprowadzi do zmiany w dziejach⁴⁶. Teoria przyciągania i odpychania namiętnościowego jest, według swojego odkrywcy, systemem ścisłym, który z powodzeniem zastąpi nauki niepewne. Przyciąganie namiętnościowe rozciąga się zatem na wszelkie dziedziny nauki: kosmogonię, fizykę i socjologię. Jak widać, analogia jest podstawowym dla Fouriera zabiegiem badawczym, który pozwala wyjaśnić mu wszystko⁴⁷. Poznanie teorii czterech ruchów: materialnego, organicznego, zwierzęcego i społecznego, w których przejawia się aktywność Boga kształtującego materię według praw matematyki⁴⁸, oraz przeprowadzona analogia przemian ma-

ambicji. [...] ta cała wspaniałość olśniła uczonych. [...] W cywilizacji nie dochodzi się do niczego drogą prawdy, toteż filozofowie żywiąc w skrytości ducha nienawiść do handlu, mimo to ukorzyli się przed złotym cielcem i nie śmiały jednej strony napisać bez grzmiącego chwalenia – we wszystkich przypadkach i na wszelkie sposoby". Szerzej F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, s. 221–222.

⁴⁴ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, s. 4.

⁴⁵ Ibidem, s. 11.

⁴⁶ Fourier był przekonany, że jego odkrycie zapoczątkuje wielkie zmiany społeczno-ustrojowe, pisał: „wreszcie nadszedł kres nieszczęść społecznych, kres politycznego dzieciństwa globu ziemskiego, dochodzimy do wielkiej przemiany, która już zaczyna się ujawniać powszechnym poruszeniem". Cyt. za F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, s. 233.

⁴⁷ W tym przypadku Fourier brał przykład z niemieckiego astronoma Keplera, który na przełomie XVI–XVII wieku połączył dwa paradygmaty naukowe – mistyczne spekulacje pitagorejskie i nowożytną metodę doświadczalną Galileusza. Kepler w *Harmonices mundi* z 1619 roku chciał wykazać, że muzykę sfer niebieskich można wyrazić w języku matematyki, gdyż proporcjom liczbowym właściwym ruchom planet odpowiadają ustalone przez Pitagorasa proporcje interwałów skali muzycznej. Por. A. Sikora, *Fourier*, s. 64.

⁴⁸ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, s. 48.

terii wraz z matematyczną teorią namiętności człowieka i zwierząt, umożliwia Fourierowi „czytanie w tajemnej księdze natury”. To natomiast przekłada się bezpośrednio na określenie fundamentalnego systemu, na którym oparte zostały prawa wszystkich ruchów obecnych, przeszłych i przyszłych⁴⁹. Zdaniem Fouriera, odkrycie to przynieść powinno rewolucyjne zmiany w naukach politycznych i moralnych. Cała twórczość polityków i moralistów, Platona, Seneki, Woltera i innych „koryfeuszy starożytnej i nowożytnej niepewności pójdą razem w zapomnienie”⁵⁰. Dzięki jego odkryciu na jaw wyjdzie, że wszelkie nauki niepewne (filozofia, etyka, ekonomia polityczna) to produkt mistyfikacji, a dowodem jest to, że nauki polityczne i moralne przez dwadzieścia wieków nie uczyniły nic dla szczęścia ludzkości. Nierespektowanie praw natury, ciągła walka z naturalnymi skłonnościami człowieka, sankcjonowanie postawy dającej pierwszeństwo rozumowi, a nie naturalnym instynktom, zaowocowały wszelkimi możliwymi zwyrodnieniami. Najlepszym tego przykładem są instytucje, które zasadzają się na sztucznej moralności. Za takie uznaje instytucje małżeństwa i rodziny.

Małżeństwo to złowrogi plód cywilizacji, uświęcony przez moralność i religię, sprzeczny z naturą i powołaniem człowieka. Przecież charakterystyczna dla natury jest zmienność, która wyraża się w mnogości i wielości stosunków miłosnych, monogamia jest też czymś niezgodnym z naturalnym porządkiem świata⁵¹.

Po za tym małżeństwo tak naprawdę jest niczym innym jak tylko aktem kupna i sprzedaży⁵², w którym wspólne życie jest czystym parzeniem się, narzuconym przez zależności materialne, bez udziału myśli i uczuć⁵³. Nienaturalna jest także pozycja kobiety w takim związku, wymaga się od niej bowiem surowości obyczajów i jest całkowicie zdominowana przez mężczyznę, przez co nie może realizować własnych pragnień i ambicji⁵⁴. Układ taki jest nie tylko wymierzony w kobietę, ale traci na tym także mężczyzna, bo w ten sposób jego życie małżeńskie pozbawione zostaje atmosfery swobody i spontaniczności. Przenosi się to potem na dzieci, które są karane za odruchy zgodne z naturą, takie jak

⁴⁹ Prócz czterech rodzajów ruchu: społecznego, zwierzęcego, organicznego i materialnego, istnieje jeszcze piąty, najdziwniejszy ruch – aromalny, który miał wyjaśnić system podziału aromatów znanych i nieznanymi, kierujących ludźmi i zwierzętami, tworzącymi zarodki wiatrów i epidemii, regulujących stosunki płciowe ciał niebieskich i dostarczających zarodków do tworzenia się gatunków. Ibidem, s. 48–50.

⁵⁰ A. Sikora, *Fourier*, s. 155.

⁵¹ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, s. 117.

⁵² „Czy młoda dziewczyna nie jest towarem wystawionym na sprzedaż każdemu, kto chce targować się o jej należenie na wyłączną własność”. Szerzej F. Armand, R. Maunblanc, *Fourier*, s. 228.

⁵³ Por. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique agricole*, t. II, s. 40, Paris–London 1822, wyd. później pod tytułem *Théorie de l'unit é universelle...*, t. 3, s. 60.

⁵⁴ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, t. 1, s. 126.

szczerłość, krnąbrność i ciekawość. Hamowane zostają ich popędy po to, by przygotować je na przyjęcie cech społecznie uznawanych za pożyteczne: skrytości i dwulicowości. I tak na samym początku życia w dziecku zostaje zagłuszony głos natury. Nie tylko stosunki w rodzinie są szkodliwe dla jej członków, ale i sama rodzina, jako twór zamknięty na innych ludzi, skierowany tylko na siebie, realizujący tylko własne potrzeby i interesy, godzi w społeczeństwo⁵⁵. Ważniejszy dla członków rodziny jest ich własny interes, a nie interes zbiorowości, w której żyją⁵⁶.

Cała dotychczasowa moralność służy utrzymaniu w ryzach najniższych warstw społecznych. Ideologowie, moraliści, ekonomiści i filozofowie swoją działalnością utrzymują *status quo*⁵⁷. Na przykład religia wyrabia strach przed władzą⁵⁸. Propagowanie z ambon pokory, domaganie się od wiernych rezygnacji ze swoich namiętności i sankcjonowanie to woła Boga prowadzi do wyrzeczenia się przez ludzi szczęścia na ziemi w zamian za życie wieczne, którego obiecująca wizja ma przesłonić nędzę tego świata⁵⁹.

System wartości wspomagający cywilizację, obowiązujące doktryny filozoficzno-etyczne nie tylko nie przeciwdziałają moralnemu upadkowi, ale go pogłębiają⁶⁰. Negowanie naturalnych skłonności człowieka przez represyjny system moralny, tłumaczenie tego interesem zbiorowym, nie przyczynia się w najmniejszym stopniu do ulepszenia człowieka. Poskramianie naturalnych skłonności doprowadza natomiast do tego, że tłumione namiętności odzywają się w zdeformowany i szkodliwy sposób dla społeczeństwa⁶¹. Właśnie w tłumieniu naturalnych namiętności Fourier widział źródło wszystkich nieszczęść trapiących ludzkość. System stworzony przez moralistów sprzeczny jest z naturalnymi pragnieniami człowieka. Etyka rygoryzmu i obowiązku oparta na zagłuszaniu popędów tylko go unieszczęśliwia⁶². Konieczna jest zatem dogłębna reforma tego systemu, oparcie się na najpierwszych zasadach. Wprowadzenie nowej moralności pozwoli na zamknięcie szkodliwego etapu, jakim jest cywilizacja, i przejście do następnych, które mogą być już tylko lepsze, aż do osiągnięcia stanu Harmonii, będącego naturalnym celem ludzkości⁶³. Reformę moralności planował Fourier rozpocząć od badania przyciągania namiętnościowego, by niepotrzebnie nie przedłużać trwania społecznego chaosu, jakim jest cywilizacja⁶⁴. Poszukiwania te po-

⁵⁵ Ibidem, s. 191.

⁵⁶ Ibidem, s. 142–143.

⁵⁷ Por. A. Sikora, *Fourier*, s. 34.

⁵⁸ Ibidem, s. 34.

⁵⁹ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, s. 106.

⁶⁰ Ibidem, s. 192.

⁶¹ Por. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique...*, t. 2, s. 300.

⁶² Ibidem, s. 192.

⁶³ Por. Ch. Fourier, *Izobrazhenije soczinienija*, t. 2, s. 6–7.

⁶⁴ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quarte mouvements...*, s. 1.

wiązał z odejściem od tłumienia głosu natury, czyli poddania się przyciąganiom, którymi ona przemawia.

Jest to więc odejście od nauk moralistów, którzy według niego zajmowali się tylko tłumieniem naturalnych sił, wmawiając ludziom, że nie są warte ich zabiegów, podnosili krzyk przeciwko ambicjom, a w miłości chcieli zaprowadzić stałość i wierność, co jest nie tylko niezgodne z naturą, ale i męczące dla obojga płci⁶⁵. Zmiany, które chciał wprowadzić Fourier, polegać miały na poddaniu się prawom natury, a to przez rozwinięcie pięciu namiętności zmysłowych i czterech afektywnych, według porządku wskazanego przez trzy namiętności dystrybutywne⁶⁶. Poza uporządkowaniem afektów nie ma innego sposobu na stworzenie zbiorowego i jednostkowego szczęścia, albowiem żadna istota nie może być rzeczywiście szczęśliwa, jeżeli nie rozwija w pełni swej natury, a więc swoich możliwości przyciągania⁶⁷. Jednak nie jest to możliwe w cywilizacji, ludzkość jak najszybciej powinna wkroczyć w nową fazę rozwoju. Dopiero wtedy, po wprowadzeniu nowej organizacji globu, tj. sieci falansterów, każda jednostka będzie mogła zaspokoić swoje naturalne potrzeby.

Przejdźmy do kwestii rodziny – Fourier całkowicie inaczej postrzegał rodzinę, małżeństwo. Punktem wyjścia było przekonanie, że to właśnie namiętności są podstawą ludzkich dążeń. Namiętność to siła kierująca naturą ludzką. Ona pobudza, uruchamia nasze możliwości intelektualne i fizyczne, ona odpowiada za wszelkie nasze czyny. Szczęście nierozzerwalnie związane jest z zaspokojeniem pragnień: „prawdziwe szczęście to integralny i nieprzerwany rozwój namiętności”⁶⁸. Im jest ich więcej, tym większe szczęście wynikające z ich zaspokojenia. Wśród wszystkich namiętności czołowe miejsce zajmuje miłość, jest ona głównym spoiwem życia społecznego. W cywilizacji nie odgrywa ona żadnej istotnej roli, jej miejsce zajmują stosunki oparte na pieniądzu, czyli czymś sztucznym i niezgodnym z naturą. Dlatego, zdaniem Fouriera, system przemysłowy (cywilizacja) jest nienaturalny i przez to wymierzony w człowieka, spełnił już swoją rolę i powinien zostać zastąpiony czymś innym. Był jednym z etapów w życiu ludzkości, który przeminął, teraz czas na następny⁶⁹.

⁶⁵ Ibidem, s. 72–73.

⁶⁶ A te ostatnie, to według niego: luksyzm, czyli pragnienie dobrobytu, grupizm – pragnienie tworzenia grup, serizm, tj. pragnienie tworzenia serii. Każda z nich, obejmuje pięć namiętności podrzędnych, zwanych namiętnościami zmysłowymi lub pożądaniami zmysłów. Z grupizmu wywodzą się cztery namiętności podrzędne, zwane afektywnymi, należą do nich grupa honoru, przyjaźni, miłości, rodziny lub pokrewieństwa. Serizm jest odpowiedzialny za namiętności dystrybutywne, które dążą do utworzenia społeczeństwa nieznanego w cywilizacji. Znało je podobno społeczeństwo pierwotne, jest to m.in. uteizm, czyli skłonność jednostki do godzenia swego szczęścia ze szczęściem wszystkich, co ją otacza i całego rodu ludzkiego. To według Fouriera dążenie do nieograniczonej filantropii, powszechnej przychylności. Ibidem, s. 76–81.

⁶⁷ Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique...*, s. 191.

⁶⁸ Ibidem, s. 196.

⁶⁹ Por. J. Majler, *Doktryna etyczna...*, s. 76.

Fourier wyodrębnił cztery fazy życia ludzkości⁷⁰: Dzieciństwo, Młodość, Wiek Męski, Zgrzybiałość. Cywilizacja miała być końcowym okresem poprzedzającym Wiek Męski⁷¹, etapem, który trzeba jak najszybciej zakończyć. Jedy-
nym ratunkiem dla ludzkości jest wkroczenie na drogę Harmonii, życia zgodnego z naturą. Naczelną zasadą porządkującą życie w falansterach była zgodność postępowania z własną istotą, bo tylko wtedy ludzkość będzie szczęśliwa,

kiedy człowiek powróci do własnej istoty, opierając organizację życia zbiorowego na jej wymaganiach i pocznie zgodnie z powołaniem „współdziałać z Bogiem”, on sam i cała natura (tzn. przyroda) ulegną radykalnemu przeobrażeniu. Nie tylko zacznie odąd żyć w szczęściu i pokoju, lecz cały glob stanie się lepszy – przekonywał Fourier⁷².

Cywilizacja przemysłowa w wersji europejskiej jest nieludzka i nie ma nic do zaproponowania większości społeczeństwa. Jest „światem na opak, pomimo bowiem osiągnięć gospodarczych nie potrafi zapewnić ludowi pracy i chleba”⁷³. Jej główne kierunki rozwoju muszą ulec zmianie. Postęp powinien przede wszystkim służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. Społeczeństwo musi pozwolić jednostkom na swobodny rozwój, nawet gdyby jednostka taka zrezygnowała z dobrodziejstwa pracy na rzecz dobrodziejstwa lenistwa. Rozwój cywilizacji nie jest celem samym w sobie, któremu wszystkie inne byłyby podporządkowane, ma służyć szczęściu i wolności jednostek.

Robert Owen, podobnie jak i Charles Fourier, zdecydowanie odrzucał industrialną rzeczywistość, jaką stworzyła rewolucja przemysłowa. Ciekawa jest jego wizja wprowadzenia nowego, sprawiedliwego porządku. Otóż nie miał to być ani zbrojny przewrót, ani interwencja Boga, jak to było w przypadku wierzeń religijnych. Najważniejszą rolę w szerzeniu nowych idei odgrywałyby eksperymentalne osiedla. Na przykład założone przez Owena New Harmony i New Lamark. Wyniki, jakie dał eksperyment w New Lamark, zdaniem jego pomysłodawcy, napawały optymizmem. Owenowi udało się doprowadzić do tego, że ludność żyjąca i pracująca w jego fabryce, na początku nękana nędzą i pijaństwem, po zaprowadzeniu nowych porządków diametralnie się zmieniła.

⁷⁰ Podobnie jak J.G. Herder czy O. Spengler. Zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 4. U O. Spenglera występują określenia: Wiosna, Lato, Jesień, Zima kultury. Szerzej O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, t. I, München 1923, s. 70 i n.

⁷¹ Por. Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements...*, s. 34 i nast.

⁷² Gdy tylko tak się stanie, świat przemieni się ponownie w utracony raj: „z powierzchni Ziemi znikną złośliwe stwory: insekty, jadowite pająki, węże, ropuchy czy drapieżniki atakujące człowieka; zamiast lwów i tygrysów pojawiają się «antyłwy i antytygrysy», które służyć będą jako doskonale wierchowce. [...] Odmieni się klimat, wraz z nim Ziemia stanie się płodniejsza. [...] Zamiast obrzydliwych fetorów pojawiają się cudowne aromaty”. Cyt. za A. Sikora, *Fourier*, s. 74.

⁷³ Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique...*, t. 2, s. 37.

tutejsza ludność – pisał – przypominała ludność innych okręgów przemysłowych. Jeżeli pominąć wyjątki, żyła w biedzie, występku i niedoli, wprowadzenie nowych warunków – pracy, wychowania dzieci, oświaty [...] zaowocowało zmianą stylu życia tych ludzi⁷⁴.

Fabryka w New Lamark pomimo wprowadzenia w niej 10-godzinnego dnia pracy, wypłacania regularnie pensji, nawet wtedy gdy zakład stał z braku zamówień, okazał się dla Owena i jego współników opłacalny: „wypłacaliśmy 5 od sta rocznie od kapitału, którym obracaliśmy, mimo to mieliśmy jeszcze nadwyżkę dochodu wynoszącą ponad 300 tys. funtów, która została rozdzielona pomiędzy współnikami”⁷⁵.

Eksperyment budził nadzieję, że wkrótce cały świat pokryje się podobnych do New Lamark osiedli⁷⁶. W przypadku Fouriera podobną rolę odegrałyby falangi. Z tym że w przeciwieństwie do Owena Fourierowi nigdy nie udało się zrealizować swoich pomysłów. Fourier przedstawił jednak dokładny harmonogram przyszłych zdarzeń. I tak w roku 1822 miało mieć miejsce przygotowanie próbnej falangi, jej ostateczna instalacja miała się zakończyć rok później. Dobrodziejstwa, które przyniesie pierwsza falanga, będą tak wielkie, że już w 1824 roku cała cywilizowana Europa przyjmie jej zasady. Rok później falangi zaczną zakładać „barbarzyńcy i dzicy”, po czym nastąpi reorganizacja całego globu ziemskiego i w roku 1826 przyłączą się kolonie⁷⁷. Tak w skrócie Fourier wyobrażał sobie wyjście z Cywilizacji i przejście do następnego stanu – Harmonii⁷⁸. Jak widać, była to bardziej ewolucja niż rewolucja⁷⁹.

Organizacja osad na podstawie projektów R. Owena i Ch. Fouriera pozwalałaby jak najlepiej wykorzystać ludzki wysiłek przez takie planowanie zatrudnienia, by każdy człowiek wykonywał pracę, do której został predestynowany przez naturę. „Ma prawo – mawiał Ch. Fourier – do pracy atrakcyjnej, do której jest przeznaczony w naturalnym łańdzu”⁸⁰. To znaczy takiej, do której wykonywania nie zmuszałaby go konieczność życiowa. Stanie się to możliwe do

⁷⁴ R. Owen, *Przemówienie wygłoszone w New Lamark*, [w:] idem, *Wybór pism*, s. 158–159.

⁷⁵ R. Owen, *Rewolucja w umysłach...*, s. 410.

⁷⁶ Eksperyment, zdaniem Owena, trwał 30 lat (historycy wszak podają, że osiedle w New Lamark działało w latach 1800–1824) – „przez ten cały czas – pisał – nigdy nie zwracałem się do prawnika ani do sądu o pomoc przeciw komukolwiek spośród ludności osiedla, nikt też nie był w ciągu tego okresu ani razu sądownie karany. Można powiedzieć, że była to ludność naprawdę samowystarczalna pod względem materialnym, jak i również w zakresie wychowania i rządzenia, ludzie ci byli zadowoleni i stosunkowo szczęśliwi po prostu dzięki temu, że warunki złe i krzywdzące zostały zamienione na lepsze”. Ibidem, s. 408.

⁷⁷ Por. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique...*, t. 2, s. 370.

⁷⁸ Harmonia to nic innego jak zaprowadzenie przez Fouriera powszechnego ustroju zrzeszeniowego, do którego ludzkość od początku swojego istnienia została przeznaczona, czego dowodem ma być natura samego człowieka. Szerzej J. Majler, *Doktryna etyczna...*, s. 59–60.

⁷⁹ Por. C.H. Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, s. 171 i n.

⁸⁰ Ibidem, s. 69.

zrealizowania, ponieważ w nowym społeczeństwie „masy ludowe winny korzystać z gwarancji dobrobytu, z minimum wystarczającego w chwili obecnej i w przyszłości. Ta gwarancja winna je uwolnić od wszelkiej troski o siebie i swoich bliskich”⁸¹. Uwolnienie człowieka od niszczącej walki o przetrwanie pozwoli mu zająć się tym, co go naprawdę interesuje, co jest namiętnością jego życia. Nowe społeczeństwo będzie całkowicie inne od dawnego:

zdobędziemy – przewidywał Owen – prawdziwą znajomość natury człowieka, ustąpi ciemnota, wrogie namiętności między ludźmi nie będą mogły się szerzyć. Dobro i wyrozumiałość zapanuje na całym świecie, niedostatek będzie czymś nieznanym⁸².

C.H. Saint-Simon w tym przypadku nie okazywał nadmiernego optymizmu. Uważał, że, większość ludzi nie potrafi zrozumieć swojego „obiektywnego przeznaczenia” i nie będzie wiedziała, jaki jest interes nowego społeczeństwa, a więc także ich własny. Dlatego masy zostaną poddane odpowiedniej indoktrynacji przez elity. Świadomość społeczna będzie kształtowana poprzez odpowiednią oświatę i wpajanie ludowi fundamentalnych zasad, na których opierałoby się przyszłe społeczeństwo. Dopiero wtedy przeciętny obywatel wybierze pracę pożyteczną dla społeczeństwa i, co rozumie się samo przez się, dla niego także⁸³. Saint-Simon pojmował szczęście ludzkie w kategoriach obiektywnych, konkretna jednostka nie może wiedzieć, jaka droga okaże się dla niej odpowiednia. Najważniejsze jego zdaniem jest zaspokojenie podstawowych potrzeb bytowych i dążność do dobrobytu. Człowiek może to osiągnąć, podporządkowując się całkowicie przemysłowi. Tylko wspólne działanie ludzi na rzecz zwiększenia produkcji przyniesie szczęście wszystkim razem i każdej jednostce osobno⁸⁴. Oddzielne miejsce w organizacji nowego społeczeństwa miała zmiana ideologicznej nadbudowy cywilizacji, tzn. religii i edukacji. Członek społeczeństwa utopijnego nie tylko wykonywałby racjonalną pracę, ale wyznawałby naukową religię. Saint-Simon, podobnie jak wielu jemu współczesnych, traktował religię jako wytwór ludzki, rodzaj instytucji, która wraz z postępem ulega zmianom. Tworząc nowy kult, korzystał on z dorobku intelektualnego epoki rozumu, w której nauki empiryczne, w szczególności fizyka, wywierały olbrzymi wpływ na filozofię i myśl społeczną. Pierwszym krokiem poczynionym w tym kierunku stało się zaadaptowanie dla potrzeb społecznych odkrytego przez Isaaca New-

⁸¹ A. Sikora, *Fourier*, s. 89.

⁸² R. Owen, *Przemówienie...*, s. 182.

⁸³ Saint-Simon przyjmował, że w jego nowym społeczeństwie masy będą niekompetentne, tzn. nie będą potrafiły zrozumieć swojego obiektywnego przeznaczenia. Dlatego pozostaną przedmiotem manipulacji socjotechnicznych elity. Por. J. Trybusiewicz, *Wstęp*, s. 114–115.

⁸⁴ Ibidem, s. 98.

tona prawa powszechnego ciężenia. Odkrycie to zostało uznane przez licznych myślicieli za przełomowy fakt w dziejach ludzkości.

Na gruncie, jak wtedy mawiano, uniwersalnego prawa natury, zwolennicy materializmu mechanistycznego usiłowali zunifikować całokształt praw fizycznych oraz społecznych i psychologicznych⁸⁵. Pod ich wpływem znaleźli się również Fourier i Saint Simon, którzy próbowali rozciągnąć prawa grawitacji na całokształt zjawisk przyrodniczych i społecznych – z idei powszechnego ciężenia można w sposób mniej lub bardziej bezpośredni wysunąć wyjaśnienie wszelkich zjawisk⁸⁶. Wprawdzie Newton, zdaniem Saint-Simona, swoje prawo powszechnego ciężenia zawęził tylko do porządku fizycznego, pomijając całkowicie porządek społeczny, nic jednak nie stało na przeszkodzie, by owo niedociągnięcie naprawić i na podstawie nowego odkrycia zorganizować społeczeństwo przyszłości. W *Listach mieszkańca Genewy* Saint-Simon zawarł projekt nowej religii obowiązującej na całym świecie – religii Newtona, której kapłanami byłiby uczeni. Prawo powszechnego ciężenia obowiązywać miało nie tylko w fizyce, ale organizowałoby życie społeczne, tworząc na swoich fundamentach nowy ład⁸⁷.

Uniwersalność odkrycia Newtona wykazywał Fourier, który twierdził, że prawo ciężenia dotyczy wszystkich sfer rzeczywistości, każdej postaci ruchu, w tym także społecznego. W jego mniemaniu prawo ciężenia wyjaśniało nie tylko fizyczną zasadę funkcjonowania świata, ale i wszelkie twory natury duchowej i etycznej. Wskazywał na podobieństwa między takimi pojęciami, jak przyciąganie, ciężenie czy atrakcja⁸⁸. Dwa pierwsze można rozumieć dwojako, także jako siłę duchową miłości, czyli siłę, która wprawia w ruch ludzi i stwarza wspólnotę.

Zrozumiałem niebawem – pisze Fourier – że prawa atrakcji namiętnościowej odpowiadają w pełni prawom atrakcji materialnej wyjaśnianej przez Newtona i Leibniza, i że istnieje jedność systemu między ruchem świata materialnego i duchowego, przypuszczałem, że ta analogia może się rozciągać od praw ogólnych do praw szczegółowych, że „przyciąganie” i właściwości zwierząt i roślin, minerałów mogą być ujmowane w tej samej płaszczyźnie, co „przyciągania” i właściwości człowieka i gwiazd⁸⁹.

Współczesnym omawianych utopistów zdawało się, iż na podstawie prac Newtona uda się rozwiązać kolejny poważny problem ludzkości: stosunku czło-

⁸⁵ Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konczińska, Warszawa 1956.

⁸⁶ Por. C.H. Saint-Simon, *Rzecz o ciężeniu powszechnym*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, s. 572.

⁸⁷ Szerzej C.H. Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy...*, s. 177–213.

⁸⁸ Przez atrakcję Fourier rozumiał wszelkie zjawiska wzajemnego oddziaływania – od powszechnego ciężenia do atrakcyjności pracy i więzi międzyludzkich. Por. J. Majler, *Doktryna etyczna...*, s. 49.

⁸⁹ Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements...*, s. 12.

wieka do natury oraz człowieka i natury do Boga. Wydarta zostanie świąta jego najgłębiej skrywana tajemnica⁹⁰. Dzięki odkryciu Newtona nadszedł czas na

opisanie fenomenów natury, wyjaśnienie ich przyczyn oraz zbadanie całej budowy wszechświata – oto zadanie filozofii przyrody. [...] Filozofia przyrody służy wyższym celom i jej wartość zależy od tego, czy przygotowuje solidny fundament dla religii naturalnej i filozofii moralnej, tj. czy prowadzi nas właściwą drogą do poznania Twórcy i Zarządcy wszechświata. [...] Poprzez dzieła Jego mamy starać poznać Boga⁹¹.

Odkrycie Newtona i wszystkie konsekwencje z tego faktu płynące zaowocowały powstaniem nowej religii, nazwanej przez Saint-Simona fizycyzmem, który miał doprowadzić do tego, że „władza wierzeń teologicznych wygaśnie na zawsze, [...] miejsce kapłanów zajmą uczeni”⁹². Tak miało wyglądać zakończenie ewolucyjnej drogi, jaką przeszła religia od politeizmu poprzez monoteizm do fizycyzmu. Fizycyzm nierozzerwalnie związany jest z postępem, z industrializacją. Jednak pod koniec życia Saint-Simon zerwał z despotyzmem oświecenia i zrezygnował z fizycyzmu na rzecz odrodzonego chrześcijaństwa. W swoim ostatnim tekście filozoficznym, jakim było *Nowe chrześcijaństwo*, uznał, że Bóg istnieje w świecie społecznym przez swój etyczny nakaz miłości bliźniego. Cel metafizyczny, jakim jest raj pozaziemski, zostanie zastąpiony czymś bliższym – rajem ziemskim. Treść prawdziwego chrześcijaństwa stanowi postulat moralny braterstwa ludzkości. Bóg występuje tylko jako fundator zasady miłości bliźniego. Zasada ta jest fundamentem Saintsimonowskiego nowego chrześcijaństwa. Stworzenie społeczności przepojonej miłością bliźniego, wspólną pracą na rzecz rodzaju ludzkiego to cel Saintsimonowskiego chrześcijaństwa⁹³. „Królestwo boże zstępuje na ziemię. Wypełniły się wszystkie proroctwa” – wołali późniejsi saintsimoniści⁹⁴.

W XVIII wieku religia chrześcijańska została poddana szczególnie dotkliwej krytyce przez większość środowisk intelektualnych. Powszechny był pogląd głoszący nienaturalność doktryny chrześcijańskiej, błędne jej rozumienie i przez to deformowanie natury ludzkiej. Nowe chrześcijaństwo, w którym łączy się postulat życia aktywnego, świadomość tworzenia na ziemi doskonałego społeczeństwa i wszelkich w nim relacji (raj na ziemi) oraz miłość rozumiana przede wszystkim jako współpraca, miało naprawić aspołeczny charakter religii aprobującej podział św. Augustyna na *civitas dei* i *civitas terrae*. Dla Saint-Simona ten

⁹⁰ Por. C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 1995, s. 48.

⁹¹ C. Maclaurin, *An Account of sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, Hildesheim 1971, s. 3, 4, 95.

⁹² J. Trybusiewicz, *Wstęp*, s. 38.

⁹³ A. Sikora, *Saint-Simon*, s. 110.

⁹⁴ *Do katolika*, [w:] A. Bazard, B.P. Infantin, *Doktryna Saint-Simona*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1961, s. 109.

podział, jak już zaznaczyłem, nie istniał. Jednak pozostawał w tej wizji osamotniony. Filozofowie byli bowiem głęboko przekonani o zdecydowanie negatywnych wpływach chrześcijaństwa na ludzkie postawy. Uważali, że gdyby zamiast

doktryny cierpliwości, cierpienia, wyrzeczenia samego siebie i upodlenia, głoszone by ludowi obowiązek poznania i obrony swoich praw, a wtedy przekonano by się, że przyroda, która wyposażyla go także zdrowym rozsądkiem, koniecznym do tego, żeby mógł (człowiek) utworzyć społeczeństwo rozumne⁹⁵.

Charles Fourier także należał do zwolenników tej koncepcji, dlatego sławiąc wewnętrzny porządek natury⁹⁶, w falansterach chciał wprowadzić religię naturalną, opartą na przesłankach nauk przyrodniczych, a nie objawieniu, jak dawniejsze kulty. Poglądy metafizyczne Fouriera pokrywały się z tezami głoszonymi przez deistów. Bóg jest dla niego zasadą twórczą, uniwersalną siłą napędową⁹⁷. Wszystko, co istnieje, łącznie z Bogiem, podlega ewolucji. Materia jest zasadą bierną, uniwersalnym tworzywem wszechświata. Bóg jest ograniczony w swoim działaniu przez istniejący system praw natury. Aktywność Boga kształtującego materię regulowana jest przez prawa matematyki, przejawia się w różnych rodzajach ruchu: społecznym, zwierzęcym, organicznym i materialnym, a także ruchu anormalnym, odpowiedzialnym według niego za kierowanie istotami żywymi⁹⁸. Nowy kult wyznawany w fourierowskich falansterach opierałby się na powyższych zasadach, przez co byłby całkowicie zgodny z prawami natury. Tylko wtedy religia odpowiadałaby istocie człowieka i spełniałaby rolę, do której zawsze była przeznaczona, tj. „ma pocieszać i przysparzać ludziom wytchnienia”⁹⁹.

Robert Owen również był przeciwnikiem wszystkich tradycyjnych religii, będących w dużym stopniu w rękach klas rządzących narzędziem pomocnym w utrzymywaniu w ciemnocie ludu¹⁰⁰. Dlatego starał się opracować nową formułę religii opartą na racjonalnym myśleniu. Religia rozumu, jak ją nazywał, miała być powszechnie znana. Dziesięć praw wzorem dekalogu zawierało zasady oraz sposoby praktykowania nowego kultu. Poza taką samą liczbą punktów podobieństwo pomiędzy dekalogiem a dziesięcioma prawami religii rozumu się kończy. Już bowiem pierwsze prawo mówi, że istnieje jeden Bóg, który posiada

⁹⁵ N.-S.R. Chamfort, *Maksymy i myśli. Charaktery i anegdoty*, przeł. K. Drzewiecki, T. Boy-Żeleński, Warszawa 1995, s. 71.

⁹⁶ W dobie walki z ciemnotą, absolutyzmem, religia jawiła się jako niebezpieczny przesąd hamujący postęp. Wielu współczesnych oskarżało teologów o celowe błądzenie ludu: „teolodzy, zawsze wierni swemu celowi ociemniania ludu”. Szerzej ibidem, s. 70.

⁹⁷ Ch. Fourier wyodrębnił trzy podstawowe pierwiastki bytu: duch lub Bóg to pierwiastek aktywny, Materia (bierny), Sprawiedliwość, którą traktuje zamiennie z Matematyką. Por. Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements...*, s. 30–31.

⁹⁸ Por. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique...*, s. 282.

⁹⁹ Ibidem, s. 236.

¹⁰⁰ Por. M.M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981, s. 79.

wiele imion; jest to niepojęta siła, której nie można precyzyjnie określić. Drugie prawo stawia znak równości między Bogiem a prawem Natury, które kształtuje charakter wszystkich istot żyjących na ziemi. „Zgodnie z tym prawem charakter człowieka, tak duchowy jak i fizyczny, jest ukształtowany dla niego, a nie przez niego, jak sobie ludzie dotychczas wyobrażali”¹⁰¹.

Tu wypada zatrzymać się na chwilę. Takie stwierdzenie zdejmuje z człowieka ciężar odpowiedzialności za to, jaką osobowość posiada. Przekreśleniu w tym miejscu ulega chrześcijańska doktryna o odpowiedzialności człowieka za czyny, które popełnił w życiu doczesnym oraz związana z tym wiara w karę lub nagrodę w życiu przyszłym. Jak pisał Owen w tej kwestii: „wobec tego nie może być winą ani zasługą człowieka i nie należy mu się za to pochwała ani nagana, kara ani nagroda, ani w tym życiu, ani w żadnej innej formie bytu, jaka nastąpi później”¹⁰². Człowiek jest według niego w pełni ukształtowany przez warunki przyrodnicze i społeczne. One decydują w podstawowym stopniu czym czy też kim będzie przez cały czas trwania swojego życia. Dlatego w prawie trzecim nacisk został położony na poznanie natury, dzięki czemu w człowieku obudzi się „nowy, wzniosły i czysty duch wyrozumiałości dla przekonań, uczuć i postępowania innych ludzi”¹⁰³. Rozszerza to prawo punkt czwarty, mówiący o konieczności zrozumienia wpływu otoczenia na postępowanie jednostki. Pozwoli to na usuwanie z życia wszystkiego, co rodzi zło. Prawo piąte nawiązuje do poszukiwania prawd w prawie natury, badanie faktów¹⁰⁴.

Takie rozumienie religii bliskie jest utylitaryzmowi. Dlatego z religii u Owena pozostaje tylko nazwa, cała reszta to właściwie działalność, która nie będzie prowadzona w świątyniach, chyba że będą to świątynie nauki. Kolejne postulaty nowej religii też mało wspólnego mają z tradycyjną religijnością. Tworzą rodzaj systemu wychowawczego, który ma ukształtować nowy typ człowieka. Zmiany mają się dokonać poprzez odpowiednie kształcenie, przez wpajanie od urodzenia prawdziwej miłości bliźniego i szczerzej życzliwości dla wszystkich istot należących do rodzaju ludzkiego, jak głosi prawo szóste¹⁰⁵. Samo kształcenie jednak nie wystarczy, trzeba dokonać gruntownej zmiany organizacji społecznej, opartej, zdaniem Owena, na błędnym założeniu, że „każdy sam dowolnie kształtuje swe uczucia i przekonania, wobec tego ponosi winę lub zasługę. W związku z czym ponosi odpowiedzialność za swoje czyny”¹⁰⁶. Uderza to w ludzi, którzy wychowali się w niesprzyjających warunkach społecznych. Owen był przekonany, że otoczenie kształtuje charaktery. Potrzeba pracy nad otoczeniem wiąże się

¹⁰¹ R. Owen, *Rewolucja w umysłach...*, s. 535.

¹⁰² Ibidem, s. 536.

¹⁰³ Ibidem, s. 538.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 543.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 546–547.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 548.

z jego tezą, iż gdyby sędziów Sądu Najwyższego umieścić w dzielnicach nędzy, a nędzarzy w dzielnicy uprzywilejowanej, to po pewnym czasie role by się odwróciły¹⁰⁷. Kładąc taki wielki nacisk na rolę środowiska, Owen stał się prokurso-rem materialistycznych teorii rozwinętych później przez Marksa.

W Owenowskiej religii czci się to co boskie w każdym człowieku. Człowiek „wierzący” miał „przyczyniać się do dobrobytu i szczęścia każdego człowieka bez względu na jego pochodzenie społeczne, płeć, narodowość czy rasę”¹⁰⁸. Kult polega więc na zbudowaniu odpowiednich stosunków międzyludzkich. Nie ma żadnych hipostaz, czekania na nagrodę lub karę w przyszłości. Taka religia implikuje autentyczną troskę o bogactwo duchowe człowieka – kulturę, gdyż ta jest właśnie związana z międzyludzkim dialogiem. Owen, wzorem oświeceniowych poprzedników, wprowadził do swojej religii wiele deistycznych pojęć, takich jak: Natura, Wielka Siła Twórcza Wszechświata¹⁰⁹. Nie są jednak one odległe od przedmiotu nauk przyrodniczych czy też procesów w nim zachodzących, lecz trzeba ją uznać za ich emocjonalną stronę.

Nowe społeczeństwa potrzebują nowych idei, a religia jest jedną z najważniejszych, odgrywającą w życiu dużych zbiorowości kluczową rolę. Równoległe do zmian zachodzących w społeczeństwie należy przeprowadzać zmiany w religii. Do przyjęcia jest tylko taka jej wersja, która odwołuje się do ludzkiej rozumności, zdolności i ciekawości poznawczej. Jest to istotne, bowiem w takich warunkach nie może zostać wyodrębniona żadna grupa wybranych, co przy wszelkiej maści objawieniach jest nagminne. Ważny jest także rys aktywistyczny proponowanych kultów. Kiedy bowiem ludzie nauczani są oczekiwania, zawierzenia etc., łatwo mogą pogodzić się z nędzą, tym samym rezygnując z wszelkich namiętności na rzecz ascezy i wiecznego szczęścia w życiu po śmierci. A wtedy nie przekształcają otaczającego ich chaosu i nie działają w celu naprawy świata, lecz swoją biernością umacniają tylko *status quo*. Człowiek, zdaniem utopistów, mógł i powinien szukać szczęścia na ziemi, w tym miała być pomocna nowoczesna religia oparta na rozumie, a nie na objawieniu, jak dawniejsze kultury. Formy religii zaproponowane przez Saint-Simona, Fouriera i Owena miały być pomocne w doprowadzeniu do głównego celu, jakim była najrychlejsza poprawa bytu klasy najbiedniejszej. W ten sposób w interpretacji niektórych uczniów autora *Nowego chrześcijaństwa* „ludzkość zostanie ostatecznie uwolniona od materialnych skutków grzechu pierworodnego”¹¹⁰.

¹⁰⁷ „a jednak gdyby ci nędzarze, nad którymi nikt się nie ulituje, mieli w dzieciństwie takie warunki, jak ich sędziowie, którzy chodzą w blasku i majestacie sprawiedliwości, a ci ostatni warunki tamtych biedaków, to kto wie, czy sędziowie nie znaleźliby się teraz na ławach oskarżonych, tamci zaś na fotelach sędziowskich”. R. Owen, *Nowy pogląd na społeczeństwo*, [w:] idem, *Wybór pism*, s. 43.

¹⁰⁸ R. Owen, *Rewolucja w umysłach...*, s. 552.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 532.

¹¹⁰ A. Bazard i B.P. Enfantin głosili, że ich mistrz: „odkupił ludzkość od materialnych skutków grzechu pierworodnego”. Szerzej A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 25.

Jednak zanim dojdzie do zmian preferencji wyznaniowych, należy radykalnie reformować system edukacyjny. Wyznawanie religii opartej na rozumie jest możliwe pod warunkiem uprzedniego oświecenia mas ludowych. Odpowiednia edukacja uwolniłaby ludzką od zabobonów i umożliwiła powszechną tolerancję religijną oraz powstanie nowych form wiary opartej na zdobycach nauk pozytywnych. Dlatego edukacja w każdej z trzech wizji społeczności odgrywałaby jedną z ważniejszych ról. Podporządkowana zostałaby, podobnie jak już wcześniej religia, trzem głównym zasadom porządkującym przyszłe społeczeństwa, tj. życia zgodnego z naturą (Fourier), równości i likwidacji prywatnej własności (Owen), wreszcie przemocy (Saint-Simon). U każdego z trzech wyżej wymienionych myślicieli edukacja zgodnie z wzorcem oświeceniowym¹¹¹ musiała być świecka oraz organizowana przez społeczeństwo.

Charles Fourier założył, że wychowanie i nauczanie dzieci będzie miało świecki charakter, poza tym będzie odbywać się pod kontrolą społeczną, by wychowankowie nie podlegali m.in. szkodliwym wpływom rodziców. Pisał: „olbrzymim sukcesem Harmonii będzie neutralizacja wpływu ojców”¹¹². Dlatego dzieci miały być oddzielone od rodziców i umieszczone w specjalnych sereterach dziecięcych, które planował stworzyć w centrum pałacu falangi (falansterze). Tam zostałyby poddane jednolitemu systemowi edukacji uitarnej, służącej wszechstronnemu rozwojowi ich osobowości oraz przygotowującej do życia we wspólnocie. „Harmonijne wychowanie” młodego pokolenia miałoby się odbywać bez udziału nauczycieli i rodziców. Dzieci miały wychowywać się poprzez wzajemną rywalizację, która zmusiłaby do pracy nad sobą. Naturalność wychowania rozumiał więc twórca falang jako proces niezaplany oraz zależny od wpływów ludzkich namiętności. Człowiek wychowuje się – możemy za nim stwierdzić – dzięki „atrakcji” wzajemnych relacji, które regulują samorzutnie organizowanie się ludzi, rozwijanie więzi. Fourier przepełniony był wiarą w potęgę praw natury, które pokierują odpowiednio dzieckiem, tak że przy całkowitej wolności samodzielnie osiągnie wiedzę potrzebną do prawidłowego i szczęśliwego życia w falandze¹¹³. Nauczanie byłoby oparte na podstawach naukowych i, co najważniejsze zdaniem Fouriera, zgodne z naturalnymi potrzebami dziecka. Dzieci miały być podzielone na kilka grup, w których zajmowałyby się czynnościami najbardziej odpowiadającymi ich wiekowi. Najmłodsze uczestniczyłyby więc w „pracowitych ogródkach”, w uprawianiu

¹¹¹ W oświeceniu nadano reformie edukacji priorytetowe znaczenie. Dobrze wykształcony oraz światły obywatel byłby, zdaniem ówczesnych filozofów, odporny na niszczący wpływ religijnych przesądów, zaś odpowiednia szkoła czyniłaby go przydatnym dla społeczeństwa. Zob. J. Locke, *O właściwym użyciu rozumu*, [w:] *Filozofia. Wybór tekstów*, pod red. B. Markiewicz, Warszawa 1988, s. 158–159.

¹¹² F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, s. 270.

¹¹³ Ibidem, s. 250.

ogrodów, zajmowaniu się zwierzętami etc. Od szóstego roku życia planowano się wprowadzanie w świat nauki i kultury. Edukacja połączona byłaby z działaniem na rzecz społeczności. Jest to bowiem najlepszy sposób na powiązanie nauki z życiem i pracą¹¹⁴.

Podobną wagę do prawidłowego wychowania i edukacji młodych przywiązywał Owen. Jego zdaniem, „najlepiej rządzonym państwem będzie to, które posiada najlepszy ogólnopaństwowy system nauczania”¹¹⁵. Najmłodsze dzieci miały być uczone pisania i czytania oraz rozumienia tekstu. Ponadto wszystkie byłyby wspólnie wychowywane i kształcone, „jak dzieci jednej rodziny”¹¹⁶. Nauczyciele zaznajomią je za młodu z nauką o prawach rządzących naturą ludzką, z tą, jak mawiał Owen, najważniejszą z nauk. Dodatkowo na nauczających spoczywał będzie obowiązek krzewienia właściwych postaw wobec życia, głoszenie, że dobro i sprawiedliwość są ze sobą nierozdzielnie związane¹¹⁷. Niezależnie od tego każdy mieszkaniec komuny będzie zachęcany do prowadzenia cnotliwego życia i mówienia prawdy, co Owen uważał za jedną z najważniejszych rzeczy dla prawidłowego funkcjonowania społeczności¹¹⁸.

C.H. Saint-Simon jako wizjoner, którego projekty charakteryzowały się najwyższym stopniem ogólności, szczegółowo edukacją się nie zajmował. Wiadomo, że industria i postęp opierają się na nauce, dlatego siłą rzeczy nauczanie musi być w odpowiedni sposób zorganizowane. W przeciwieństwie do pozostałej dwójki socjalistów utopijnych, nie zagłębiał się w szczegóły wychowania młodego pokolenia społeczeństwa przyszłości. Zadanie to zostawił innym. Sam nakreślił wyraźne ramy nowego społeczeństwa, a potomni powinni owe ramy wypełnić treścią. Należał do przeciwników zinstytucjonalizowanych form nauki, tzn. Akademii etc., uważał, że takie instytucje zniewalają naukowców i służą jedynie ich założycielom, a nie całemu społeczeństwu. Oczywiście nie był przeciwny organizowaniu ośrodków naukowych jako takich, przecież społeczeństwa industrialnego nie sposób sobie wytłumaczyć bez rzesz naukowców, i nie chodzi tutaj tylko o technokratów, ale i ludzi sztuki. Dlatego zajął się w swoich projektach zorganizowaniem dofinansowania naukowego parnasu, tj. międzynarodowych subwencji dla ludzi genialnych, pozwalających im w sposób nieskrępowany zająć się pracą naukową¹¹⁹. Wybór takich ludzi, przy założeniu wartości szeroko pojętej pracy oraz kierownictwa skupionego w rękach ludzi myślących i tworzących, nie wydawał się niczym trudnym. Doświadczenie uczy, że ci, któ-

¹¹⁴ A. Sikora, *Fourier*, s. 115–120.

¹¹⁵ R. Owen, *Nowy pogląd...*, s. 133–136.

¹¹⁶ R. Owen, *Rewolucja w umysłach...*, s. 463.

¹¹⁷ R. Owen, *Nowy pogląd...*, s. 75–85.

¹¹⁸ Owen uważał, że każdego mieszkańca komuny należy z całych sił zachęcać do mówienia prawdy. R. Owen, *Rewolucja w umysłach...*, s. 465.

¹¹⁹ Por. C.H. Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy...*, s. 171–179.

rzy są autentycznie zdolni, zdobywają dobrą pozycję i tym samym w przyszłości dają szansę podobnym sobie. Ta idea na początku XIX wieku była zdecydowanie rewolucyjna i zarazem potrzebna, ponieważ po załamaniu się instytucji prywatnego mecenatu rządzący społeczeństwem a wraz z nimi wszyscy jego członkowie mieli dawać realne szanse rozwojowi nauki.

Wszystkie omawiane powyżej projekty naprawy czy też całkowitej zmiany społeczeństwa oparte były na centralnej dla myśli oświecenia koncepcji prawa natury, które nie dotyczy tylko zjawisk przyrody, ale także posiada swoje implikacje społeczne, etyczne. Zdaniem Owena, cywilizacja doprowadziła do hipertrofii pędu posiadania, niektórzy ludzie gromadzą bowiem tyle dóbr, że nie są w stanie z nich w pełni korzystać. Doprowadza to do stagnacji i marnotrawstwa środków, które leżą złożone w depozytach, bankach, nieruchomościach etc. Postulował zniesienie własności prywatnej w celu wywołania „ruchu” dóbr wśród wszystkich członków społeczeństwa. Według Saint-Simona natomiast, jedni są lepiej przystosowani i zdolniejsi od drugih, jednak cywilizacja jest skażona tą wadą, że „lepsze przystosowanie” nie daje odpowiednich rezultatów wytwórczych. Posiadający nie potrafią w pełni wykorzystać swego kapitału. Nie sama nierówność jest więc zła, lecz dystrybucja dóbr musi być zgodna z realną „siłą” wytwórczą indywiduum. Fouriera w przyrodzie interesował problem ruchu, dążeń różnego typu. Przedłużeniem tych zjawisk ma być postępowanie człowieka, jego woli i emocjonalna natura. Zatem społeczeństwo musi być tak zorganizowane, aby dać możliwość realizacji – przy założeniu, że człowiek jest dobry – ludzkich pragnień. Dlatego też pojawia się odpowiedni podział pracy, ról pełnionych w społeczeństwie.

Koncepcje trzech utopistów są mniej lub bardziej bezpośrednią odpowiedzią na trzy bolączki współczesnej im cywilizacji. Pierwsza to wyzyskiwanie większej części ludzkości przez opływające w bogactwa warstwy posiadających. I tutaj remedium jest likwidacja własności prywatnej posiadających. Za drugą należy uznać niewłaściwe kierownictwo społeczeństwem wraz z błędnym, gdyż niepostępowym, skupieniem sił i władzy. Lekarstwem na nią miała być idea proporcjonalności posiadanych środków do wykonywanej pracy na rzecz społeczeństwa. Trzecią bolączką było tłumienie, ograniczanie naturalnych ludzkich sił. Antidotum to falanga sprzyjająca ludzkiej aktywności. I jakkolwiek te pomysły nie zawsze pokrywają się ze sobą, to nie będzie błędem stwierdzenie, iż społeczeństwo, w którym te trzy zasady, czyli wytwórczość, równość posiadania oraz zgodność z naturą, wzajemnie się kontrolują i korygują, jest społeczeństwem zdrowym i posiada duże szanse rozwoju.

Myślenie utopijne w pełni doświadczone – losy modeli idealnych w XX wieku

Literatura, filozofia współczesna oraz sztuka – słowem cała działalność twórcza człowieka – odzwierciedla głęboki kryzys, jaki nurtuje społeczeństwo europejskie, i zarazem potrzebę jego rozwiązania. Choć trzeba pamiętać, że kryzysy takie są nierozdzielnie związane z kulturą europejską od jej zarania. Wynika to zapewne z jej niczym nieskrępowanej refleksyjności towarzyszącej od greckich, przepojonych filozoficznym krytycyzmem, początków. Utrzymywanie dystansu poznawczego odbiera wszelkiemu rozwiązaniu czy teorii charakter totalny, czyli bycie jedynym oraz całościowym ujęciem problemu. Z drugiej strony, tylko w takich warunkach ludzie mogą aktywnie uczestniczyć w tworzeniu dziejów poprzez wyznaczanie różnych celów, rozwiązań, snucie wizji przyszłości etc. Jednak ostatnie stulecie postrzegane jest jako dotknięte najpoważniejszym kryzysem idei w dziejach ludzkości¹. Tego zdania jest większość myślicieli, należy do nich m.in. Edmund Husserl, według którego kryzys objawia się w niezliczonych symptomach rozkładu europejskiego sposobu istnienia. Korzenie kryzysu europejskiego tkwią, jego zdaniem, w „złąkanym racjonalizmie” oświeceniowym oraz utracie kontaktu nauk przyrodniczych z humanistycznymi². Odnaleźć takie tendencje można w filozofii oraz myśli społeczno-politycznej, a także w literaturze.

Prawie cała literatura środkowoeuropejska zajmuje się problemem upadku cywilizacji. Porusza go m.in. Witkacy wieszczący zwycięstwo barbarzyńskiego Wschodu nad cywilizowanym, ale i zdegenerowanym Zachodem³, czy Robert Musil opisujący w *Człowieku bez właściwości*⁴ dwudziestowieczne społeczeństwo jako euforyczne i pozbawione świadomości własnej skończoności. Wielu myślicieli w swoich rozważaniach stawiało podobne tezy. Oswald Spengler w *Zmierzchu Zachodu*, Florian Znaniecki w *Upadku cywilizacji zachodniej*⁵,

¹ Por. R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod. red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1990, s. 256.

² Szerzej: E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 39–51.

³ Por. J. Błoński, *Prawodawca sztuki i prorok zagłady Stanisław Ignacy Witkiewicz*, [w:] *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego*, pod red. B. Farona, Warszawa 1972, s. 755. Witkacy problem upadku cywilizacji zachodniej opisuje m.in. w *Nienasyceniu* (oprac. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 1996).

⁴ Zob. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, Warszawa 1971.

⁵ Zob. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej: szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Warszawa 1986.

Aleksander Solżenicyn w *Zmierzchu odwagi*⁶, Emile M. Cioran⁷ i jeszcze wielu innych, a wszyscy dochodzą do wspólnego wniosku, iż czas Zachodu już się skończył lub właśnie dobiega końca.

Co było powodem owej erupcji pesymizmu? Niewątpliwie dwie wojny światowe. Już pierwszy światowy konflikt nadwątlił XIX-wieczny optymizm i wiarę w postęp. Pełna okrucieństwa wojna pozycyjna z milionami zabitych była potężnym ciosem dla wiary w ludzkość. Okazało się, że zło nie zna granic. II wojna światowa, wraz z niespotykanym nigdy wcześniej ludobójstwem dokonanym przez hitlerowskie Niemcy i stalinowską Rosję, przyniosła doświadczenia, z którymi każdy myślący człowiek musiał i nadal musi się liczyć. A oznaczało to nieraz budowanie swojej wizji świata wręcz od podstaw. Przejmującym świadectwem takiego stanu rzeczy jest twórczość Tadeusza Borowskiego czy Tadeusza Różewicza. Najpotworniejsze było to, że do ataku na ludzką godność i wolność wykorzystano cywilizacyjne wynalazki, od radia poczynawszy (środek propagandy), na wykorzystujących nowoczesną technikę obozach koncentracyjnych kończąc. Wielkie nieszczęście polegało na tym, że aby pokonać hitlerowskie Niemcy oraz sprzymierzoną Japonię część świata nauki musiała podjąć działania i wysiłki, które poza kontekstem wojennym uznać trzeba za negatywne, chodzi oczywiście o prowadzone w USA prace nad skonstruowaniem bomby atomowej⁸. Trudno się więc dziwić dwudziestowiecznemu pesymizmowi i upadkowi wiary w postęp. Stanisław Lem następująco scharakteryzował stan moralny współczesnego świata: „zmierzamy ku światu, w którym wszystko jest możliwe [...], w którym każdy może robić, co mu żywnie się podoba, z pożytkiem lub szkodą postronnych. To, co gorsze, wygrywa, natomiast to, co lepsze, przegrywa”⁹.

Minął czas optymizmu filozofów XVIII i XIX wieku, pełnych wiary w moc rozumu oraz w możliwości opanowania przyrody, by zapewnić gatunkowi ludzkiemu harmonijny i nieograniczony rozwój¹⁰. Ludzie do wieku XIX, a ściślej do czasu pierwszych nowożytnych wojen totalnych żyli zgodnie z rytmem przyro-

⁶ A. Solżenicyn bardzo krytycznie ocenia współczesne społeczeństwa zachodnie: „odwaga cywilna opuściła nie tylko świat zachodni w całości, ale każdy z krajów, każdy z rządów, które nań się składają, każdą partię. [...] w obliczu ostrych rządów i groźnych sił język im wysycha, a ręce ogarnia paraliż. [...] zanik odwagi był zawsze uważany za znak zwiastujący koniec”. A. Solżenicyn, *Zmierzch odwagi*, Warszawa 1980, s. 6–7.

⁷ Zob. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz, Ćwiczenia z zachwyty*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.

⁸ Szerzej E. Thomas, *Council of War*, „Newsweek”, 24 VII 1995, s. 24–30.

⁹ St. Lem, *Żarłoczność demokracji*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 46, s. 4.

¹⁰ Optymizm w pod koniec XIX stulecia był prawie powszechny, dotyczyło to nie tylko uczonych, ale i „zwykłych” ludzi: „ludzie byli mocno osadzeni w teraźniejszości, choć tak trudnej i nieowocnej, i czuli się z tym dobrze, ale uważali ją za wstęp do fantastycznego jutra. [...] Po miastach mówiono o kanalizacji, [...] także o latarniach łukowych na rogach ulic i o telefonach. Przyszłość nie miała żadnych ram i granic”. J. Steinbeck, *Na wschód od Edenu*, przeł. B. Zieliński, t. 1, Warszawa 1991, s. 213–214.

dy, jednak zmiany, które zaczęły się dokonywać w XIX stuleciu spowodowały oderwanie od natury. Zmieniło się spojrzenie na czas. Dawniej był on postrzegany cyklicznie, jednak wraz z doświadczeniem historycznym „strzałka czasu” stała się elementem doświadczenia życiowego coraz to większej grupy ludzi. Oczywiście, należy pamiętać o stopniowości, a także że wszelki dłuższy okres względnego spokoju, braku wojen pobudzał na nowo ludzką skłonność do optymizmu i przeświadczenia, że „wszystko dobrze, wszystko po staremu”. Jednak takie refleksje w dziejach ludzkości pojawiały się w miarę upływu czasu coraz rzadziej. Po raz pierwszy przeświadczenie o „naturalnym” porządku ludzkich losów podważyły – idę za György Lukácsem – wydarzenia przełomu dokonującego się na styku XVIII i XIX stulecia¹¹. Nastąpiło uhistorycznienie się utopii. Dzieje otrzymały kierunek – było nim dążenie do realizacji ideału.

Jednym z pierwszych myślicieli, który to zauważył, był Jean Condorcet. W pracach historycznych przedłożył własną wizję przyszłości, nakreślił ideał, do którego świat powinien dążyć¹². Widział już szczęśliwą ludzkość, która uporawszy się z dwoma największymi, jego zdaniem, problemami: nierównością między narodami oraz w obrębie samych narodów, zaczyna naprawdę pracować na udoskonaleniem człowieka¹³. Ten postęp wyobrażał sobie przede wszystkim jako ciągłą pracę nad człowiekiem połączoną z rozwojem techniki. Tylko taki harmonijny proces mógł zapewnić szczęście ludzkości. Condorcet nie mógł przewidzieć, że postęp będzie głównie postępem technicznym, który w wieku XX przybierze takie rozmiary, że współczesny człowiek zacznie obawiać się swoich wytworów, zauważy Janusowe oblicze techniki. To, co w jednym momencie wydawało się dobrodziejstwem dla ludzkości, w drugim stało się dla niej przekleństwem. I nie chodzi już tutaj tylko o wynalazki techniczne, dotyczy to wszelkich wytworów ludzkiej myśli, z ideologią na czele. Koncepcje, które obiecywały stworzenie wspaniałych światów, wytworzyły świat potworniejszy od najczarniejszych scenariuszy. Kompromitacja nazizmu, komunizmu, totalitarnych prób zjednoczenia ludzkości spowodowała, że ludzie przestali wierzyć w możliwość urzeczywistnienia się utopii pozytywnej, w to, że można od podstaw stworzyć doskonały świat.

Wszystkie wydarzenia XX wieku – wojny światowe, obozy koncentracyjne, łagry, eksplozje nuklearne – „skłoniły do przyjęcia głęboko pesymistycznej postawy wobec przyszłych dziejów”, stwierdził Francis Fukuyama w *Końcu historii*¹⁴. Owe doświadczenia odkryły bestialstwo, „o którego istnieniu w na-

¹¹ Por. G. Lukács, *Klasyczna postać powieści historycznej*, przeł. Cz. Przymusiński, [w:] idem, *Od Goethego do Balzaka. Studia z historii literatury XVIII i XIX w.*, Warszawa 1958, s. 245 i n.

¹² O przyszłym postępie ducha ludzkiego – patrz J.A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ludzkiego ducha poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957, s. 211 i n.

¹³ Ibidem, s. 212.

¹⁴ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań 1996, s. 26.

turze ludzkiej zapomniano. Ludzie zaczęli zauważać, że świat poczyną się wyrywać spod kontroli w miarę zapełniania go różnorakimi wspaniałościami”¹⁵. Przyszłość współczesnym często jawi się jako niekończące się pasmo niewyobrażalnego zła. Poczynając od fanatyzmu religijnego, masowych zbrodni, terroryzmu, a kończąc na bardziej skomplikowanym zagrożeniu triumfem płytkiego konsumpcjonizmu, efektem cieplarnianym czy wreszcie problemem przeludnienia naszego globu.

Wyścig zbrojeń, próbne wybuchy atomowe i globalny terroryzm pozwoliły człowiekowi po raz pierwszy w historii stać się przynajmniej w jednym równym Bogu – niestety, chodzi o zniszczenie. Człowiek współczesny jest zdolny doprowadzić do zniknięcia całej planety. Dawniej możliwa była, i często się to zdarzało w dziejach, zagłada jakieś cywilizacji. Teraz nie chodzi już o jedną lub dwie cywilizację, ale o możliwość unicestwienia całej ludzkości. Wytwory nauki i techniki przerosły jej twórców i wymknęły się spod kontroli¹⁶. „Albowiem umysł ludzki stwarza nowe instrumenty, które obracają się właśnie przeciwko niemu i tym samym zagrażają naszej cywilizacji”¹⁷. Angielski fizyk Stephen Hawking stwierdził wręcz, że ludzkość, jeśli nadal będzie zasiedlać tylko jedną planetę, nie przeżyje następnego tysiąclecia. Przyczyną jej upadku będzie nauka, która doprowadzi do wynalezienia wirusów zdolnych zgładzić całą ludzką populację¹⁸. Ludzkość posiadała jedyną w swoim rodzaju władzę i po uświadomieniu sobie, jakie niesie to ze sobą zagrożenie, „prześladuje [ją] myśl, że koniec świata jest możliwy, że groźba ta nam towarzyszy i być może za naszego życia mogłaby zostać urzeczywistniona”¹⁹.

Świadomość grożącej światu zagłady przestała być udziałem wąskiego grona filozofów czy też myślicieli, również. tzw. zwykły człowiek, czuje się zagrożony w swojej codziennej egzystencji²⁰. Problem, który dawniej nurtował nieliczne jednostki, stał się elementem życia szerokich mas społecznych. Wystarczającym na to dowodem jest tematyka większości popularnych filmów. Miecz Damoklesa wiszący nad ludzkością spowodował, że w rozważaniach filozoficznych i w twórczości artystycznej XX wieku czołowe miejsce zajmują zagrożenia cywilizacyjne. Jednak rezygnacja z postępu też nie jest wyjściem. Na dłuższą metę może okazać się jeszcze bardziej zabójcza dla gatunku ludzkiego niż nie do końca kontrolowany rozwój. Większość naukowców twierdzi,

¹⁵ E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, wyb. i oprac. J. Zabłocki, Warszawa 1968, s. 8.

¹⁶ E. Mounier, *Co to jest personalizm*, wyb. i red. A. Krasieński, Warszawa 1960, s. 198.

¹⁷ S. Lem, *Żarłoczność demokracji...*, s. 4.

¹⁸ „Pewnego dnia stworzymy wirusa, który położy kres naszemu gatunkowi” – pisze S. Hawking, *Do końca tego tysiąclecia ludzkość grozi zagładą*, „Życie”, 17 X 2001, s. 2.

¹⁹ E. Mounier, *Chrześcijaństwo...*, s. 8.

²⁰ Zob. F. Adams, G. Laughlin, *Ewolucja wszechświata*, Warszawa 2000, s. 13.

że nie można z raz obranej drogi zrezygnować, ocalenie ludzkości widzi więc w dalszym rozwoju nauki. Przywołany już wcześniej S. Hawking jedyną możliwość rozwoju widzi w podboju kosmosu: „jest zbyt wiele zagrożeń dla życia na jednej planecie”²¹.

Pomimo tych wszystkich niebezpieczeństw było to zarazem stulecie, w którym, jak pisał Erich Fromm:

nigdy przedtem człowiek nie był tak bliski spełnienia swoich najgorętszych marzeń jak dzisiaj. Nasze odkrycia naukowe i techniczne osiągnięcia pozwolą nam ujrzeć z bliska ten dzień, kiedy zostanie zastawiony stół dla wszystkich, którzy chcą jeść²².

Pozytywne dokonania nauki i techniki są imponujące, weźmy choćby loty w kosmos, rozwój informatyki, Internet, postęp w medycynie oraz genetyce, wreszcie nowe rewolucyjne odkrycia w chemii czy w fizyce. Szczególnie w tej ostatniej przestano uważać, że jest ona zamkniętą dziedziną wiedzy. Dzięki fizyce kwantowej okazało się, że otaczający nas świat jest mniej uporządkowany, niż się wcześniej naukowcom się zdawało. Odkrycia w astronomii uzmysłowiły nam, jak wielkie możliwości drzemią we wszechświecie i jak niewielkie znaczenie ma w nim Ziemia²³.

Postęp w nauce budzi wielkie nadzieje, ale i nie mniejsze obawy i lęki, które powodują, że sytuacja wydaje się nie do rozwiązania. Nie można się cofnąć, a kroczenie naprzód połączone jest z olbrzymim ryzykiem. Ta oczywista sprzeczność, którą zawiera w sobie nasza egzystencja, jest siłą napędową ludzkiego, historycznego rozwoju. Człowiek, aby tworzyć dzieła, musi wykraczać poza siebie²⁴. Dlatego ludzkość – chce czy nie – skazana jest na przyszłość i wchodzenie w okres dojrzały²⁵. Jest to, jak określił Jacques Derrida, „kres skończonego człowieka, kres skończoności człowieka”²⁶. Wszystko jest wielką niewiadomą. Co nam przyniesie kolejny nowy wynalazek? Jak dalek potoczą się dzieje ludzkości? Niektórzy wieszczą powstanie kolejnego stadium ewolucji człowieka, ma nim być *homo internetus*, czyli istota, której mózg dzięki specjalnym implantom stanie się częścią Internetu. Pozwoli to człowiekowi na zwiększenie efektywno-

²¹ S. Hawking, *Do końca...*, s. 2.

²² E. Fromm, *Niech stanie się człowiek – z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa 1994, s. 117.

²³ Okazało się, że mechanika newtonowska sprawdza się przy małych prędkościach, zaś przy takich jak prędkość światła obowiązują całkiem inne prawa. Szerzej B. Rothlein, *Morze spokoju, 20 lipca 1969. Rewolucja naukowo-techniczna*, przeł. K. Sakowska, Warszawa 1999, s. 127–172.

²⁴ Zob. A. Kojeve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 203 i s. 122.

²⁵ E. Mounier, *Chrześcijaństwo...*, s. 36.

²⁶ J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1999, s. 166.

ści jego mózgu, przez co nadal będzie najinteligentniejszą istotą na Ziemi, a jego wynalazki nie zapanują nad nim²⁷.

Być może tak będzie, na razie jednak współczesny człowiek czuje się zagubiony. Wprawdzie stara się za wszelką cenę zapewnić sobie bezpieczeństwo w nieprzyjaznym mu świecie, ale wszelkie jego wysiłki wykazują absurdalność tych poczynań²⁸. Jest sam w świecie, bez celu, skazany na wolność w absurdalnym świecie. Jakikolwiek wybór przemienia się w źródło niesmaku i groteski²⁹. Kryzys przekonań jest – według Emmanuela Mouniera – spowodowany równoczesnym załamaniem się dwóch wielkich religii świata nowożytnego: chrześcijaństwa i racjonalizmu³⁰. W XX wieku wraz z rewolucyjnymi zmianami w mentalności, życiu społecznym i świecie nauki nastąpiło stematyzowanie samego postępu ludzkiej aktywności poznawczej. Stąd minione stulecie można nazwać wiekiem refleksji metodologicznej. Mamy wszak Koło Wiedeńskie, filozofię języka i analityczną, hipotetyzm Karla Poppera i paradygmatyzm Thomasa Kuhna. Te wszystkie procesy nie pozostawiają na boku myślenia utopijnego. Co więcej, zostaje ono wzbogacone o pierwiastki krytycznej autorefleksji. Pojawia się istotne *novum* – antyutopia.

Filozofia nadal odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu się dwudziestowiecznej utopii. Jednak przestaje być nauką wyłącznie teoretyczną, Karol Marks traktuje filozofię jako czynnik zmieniający świat.

Niektóre z utopii zajmują się krytyką ideologii powstałych na gruncie filozofii, głównie chodzi o realny socjalizm, komunizm i kult nadczłowieka – nazizm, których wpływ na kształt utopii³¹ i paradoksalnie – antyutopii jest znaczący.

W utopiach literackich można doszukać się śladów egzystencjalizmu (niepewność losu, którą głosili egzystencjaliści), neopozytywizmu (niemożność poznania do końca przyczyn i prawidłowości realnego świata), co „powodowało, że utopiści przestali tworzyć gotowe schematy doskonałego społeczeństwa”³². Powstaje utopia typu otwartego, której autor sam nie wie, jak potoczy się los wymyślanego społeczeństwa, może tylko wskazać drogę, jaką ludzkość, jego zdaniem, powinna kroczyć. Dla twórców współczesnych utopii najważniejsze są doświadczenia tego przerażającego stulecia. Obawy, jakie niesie

²⁷ M. Adamczyk, *Homo internetus*, „Wprost” 2001, nr 39, s. 54.

²⁸ Zob. A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] idem, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1974, s. 104–106.

²⁹ Zob. J. Kossak, *Wstęp*, [do:] A. Camus, *Eseje*, s. 20.

³⁰ E. Mounier, *Chrześcijaństwo...*, s. 28.

³¹ Szczególnie widoczne jest to w przypadku lewicujących utopii polityki – utopii anarchystycznej i teologii wyzwolenia. Anarchizm prawicowy częściej niż do marksizmu sięgał do myśli Nietzschego oraz do najnowszych odkryć w antropologii dokonanych m.in. przez K. Lorenza.

³² Według J. Szackiego, trudno wskazać poza *Walden Two* B.F. Skinnera dzieła, które na wzór klasycznej utopii przedstawiałyby totalną doskonałość „społeczeństwa technotronicznego”, obiecujące rozwiązanie wszystkich możliwych problemów. Szerzej J. Szacki, *Spotkanie z utopią*, Warszawa 1980, s. 190. Zob. B.F. Skinner, *Walden Two*, New York 1948.

postęp techniczny, lęk przed maszyną³³, zniszczeniem środowiska naturalnego, przeludnienia Ziemi, wreszcie strach przed ideologiami, które zdominują człowieka.

Utopia nie jest gatunkiem jednorodnym, ulega ciągłym zmianom, a na początku XX wieku przeżyła olbrzymi rozkwit. Połączone to jednak jest z zanikiem tradycyjnych form wzorowanych na *Utopii* Tomasza Morusa czy też *Państwie* Platona. Utopia w wieku XX coraz częściej upodabnia się do fantastyki naukowej, nie tracąc przy tym podstawowych cech klasycznej wersji, która charakteryzuje się tym, że jest to świat rozszczępiony na dobro i na zło, świat bez światłocieni³⁴.

Pojawia się istotne *novum*, jakim jest negatywna utopia czy też antyutopia³⁵. Niektórzy z badaczy twierdzą nawet, iż antyutopie są jedynymi utopiami naszych czasów. Świadczyć ma to, zdaniem Jerzego Szackiego, o właściwym minionemu stuleciu sceptycyzmie i pesymizmie, jak i o głębokich zmianach, jakie dokonały się w obrębie gatunku literackiego³⁶. Podobnego zdania jest Bernard Russell, który uważa, że „w wieku pozbawionym złudzeń, nie potrafimy już wierzyć w marzenia utopistów i społeczeństwa zrodzone z naszej fantazji odtwarzają w wyolbrzymionej postaci zło, do którego przywykliśmy w codziennym życiu”³⁷. Antyutopiści w przeciwieństwie do utopistów pozytywnych, którzy tworzyli świat totalnie dobry, powołują do życia świat totalnie zły³⁸. Utopia negatywna spełnia podstawowe założenia stawiane temu gatunkowi, a należy do nich przede wszystkim totalna niezgoda na tu i teraz. W przeciwieństwie do utopii pozytywnej negacja zastanej rzeczywistości nie jest połączona z przedstawionym planem nowego społeczeństwa, jak pisze J. Szacki – „występuje nieobecność ideału”³⁹.

Utopia negatywna i pozytywna jest w naszych czasach bardzo ściśle, jak już wspominałem, związana z fantastyką naukową. Ten proces zauważył już na początku dwudziestego wieku Aleksander Świętochowski, stwierdzający, że „utopia objawia stałą skłonność do przybrania się w szatę fantastyczną”. Taki stan rzeczy, jego zdaniem, jest całkowicie naturalny, „w znacz-

³³ Maszyna kojarzy się Europejczykowi z wojną, co według Mouniera jest jednym z powodów lęku człowieka przed maszyną. E. Mounier, *Chrześcijaństwo...*, s. 47.

³⁴ J. Szacki, *Utopie*, s. 181.

³⁵ J. Szacki uważa utopie negatywne za utopie w pełnym tego słowa znaczeniu, choć szczególnego rodzaju. Negatywna utopia może być jak każda inna utopia wołaniem o zmianę stosunków panujących, jest bowiem ich diagnozą. Ibidem, s. 188.

³⁶ Ibidem, s. 170.

³⁷ Zob. B. Russell, *Przedmowa*, [do:] S. Themerson, *Wykład profesora Mmaa*, Warszawa 1958, s. 5.

³⁸ J. Szacki, *Utopie*, s. 183.

³⁹ Ibidem, s. 186.

nej bowiem części stanowi ona twór wyobraźni"⁴⁰. J. Kagarlicki twierdzi, że „fantastyka przenikając do utopii pomaga pozostawać jej utopią. [...] Wtedy uwypukla ona koncepcje ruchu, przemiany, orientacji na przyszłość"⁴¹. Większość dwudziestowiecznych utopii można z powodzeniem zaliczyć do fantastyki. Utopia przechodzi swoistą ewolucję i razem w połączeniu z SF tworzy nową jakość. Nie jest to tak bardzo szokujące, albowiem, jak twierdzą niektórzy badacze, początek literatury określanej mianem *science fiction* leży w literaturze utopijnej. Korelacje między tymi gatunkami są tak duże, że w obecnych czasach trudno odróżnić jeden od drugiego. Oczywiście, jeszcze raz powtórzę, nie każda pozycja *science fiction* jest utopią. Aby się nią stać, musi spełnić odpowiednie warunki metodologiczne. Jak pisze J. Szacki:

Utopista nie godzi się na świat zastany, nie zadowala się aktualnie istniejącymi możliwościami: marzy, antycypuje, projektuje, eksperymentuje. Właśnie akt takiej niezgody powołuje do życia utopie. Rodzi się ona wtedy, gdy w świadomości ludzkiej zjawia się rozdarcie pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno [...]. Niezgoda utopisty na świat istniejący jest [...] niezgodą totalną. Nie widzi on złych i dobrych rzeczy; widzi jedynie dobro i zło. Jego wizja świata jest dualistyczna [...]. Utopistą nie jest każdy, kto myśli o zmianie rzeczywistości. Jest nim natomiast ten, kto rzeczywistość bezwzględnie złą pragnie zastąpić rzeczywistością bezwzględnie dobrą⁴².

W świetle powyższych uwag za utopie uznać można m.in. powieści *451 stopni Fahrenheita*, *Małpa i duch*, *Nowy wspaniały świat*, *Ludzie jak bogowie* czy *Fundacja*.

W XX wieku po wojnach światowych oraz doświadczeniach związanych z dwoma totalitaryzmami, faszystowskim i komunistycznym, gdy wiara w postęp została poważnie zagrożona, utopiści nie mają już odwagi kreować szczęśliwego, pozytywnego świata. Znamienne, że w minionym stuleciu pojawiło się zaledwie parę utopii pozytywnych, rozmnożyły się natomiast – antyutopie (dystopie) ukazujące wszystkie możliwe koszmary, jakie mogą spotkać społeczeństwo w przyszłości. Być może ich twórcy poza tym, że nie zgadzają się z zastaną rzeczywistością, nie potrafią podać gotowych wzorców rozwiązań i ukazują tylko zagrożenia, na jakie narażona będzie w przyszłości ludzkość, jeśli nie zmieni się obecna droga rozwoju. To odsuniecie w czasie, w nieskończoność, zastąpienie pozytywnego scenariusza negatywnym, który ma być traktowany jako przestroga i ostateczne ostrzeżenie, stało się symptomatyczne dla współczesnej utopii. Olbrzymia popularność antyutopii spowodowana jest m.in. tym, że dużo łatwiej jest zauważyć zagrożenia, niż stworzyć „nowy wspaniały świat”.

⁴⁰ A. Świątochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 339.

⁴¹ J. Kagarlicki, *Co to jest fantastyka naukowa*, przeł. K.W. Malinowski, Warszawa 1977, s. 436.

⁴² J. Szacki, *Utopie*, s. 27–28.

Antyutopia błyskawicznie reaguje na zagrażające ludzkości niebezpieczeństwa. Często bywa rozszerzeniem scenariusza zaproponowanego przez komunizm, faszyzm czy inne totalne ideologie. Przykładem może być *Rok 1984*⁴³ czy *Folwark zwierzęcy* George'a Orwella⁴⁴, w których to utworach niektórzy widzieli państwo robotników w Rosji Sowieckiej czy faszystowskie Niemcy.

G. Orwell pokazuje, jak niebezpieczne dla człowieka są ideologie totalne. Jak głęboka jest ich ingerencja w życie jednostki, jak wygląda system powszechnej kontroli i jak zniewala człowieka. W *Roku 1984* Orwella każdy obywatel był obserwowany za pomocą ekranów wbudowanych w ściany mieszkań. Była to „metalowa płyta, podobna do zmatowiałego lustra – tele-ekran”, którego nie można było niczym zasłonić ani całkowicie wyłączyć. Człowiek znajdował się cały czas pod czujnym „okiem” Wielkiego Brata, co nikogo zbytnio nie dziwiło, bo przecież na każdej ulicy wisiały afisze z wypisanym hasłem „Wielki Brat cię śledzi!”⁴⁵ Podporządkowanie życia społecznego jedynej słusznej ideologii prowadzi do przemocy, kłamstwa i utraty autonomii przez pojedynczego człowieka, który albo uzna ją za swoją i wtedy stanie się jednym z wielu trybów w państwowej maszynie, albo zostanie unicestwiony. Jednak pełne podporządkowanie się państwu nie zapewnia spokojnego życia. Tryby w maszynie państwowej, gdy tylko zajdzie taka potrzeba, są wymieniane na nowe.

Jednostka w takim państwie zostaje totalnie uprzedmiotowiona, podporządkowana, pozbawiona możliwości samodzielnego myślenia i istnienia. Niezbędny przy utrwalaniu takich postaw jest terror, nieustanna kontrola społeczna i polityczna, obejmująca nawet historię i język. W Orwellovskim świecie istnieją specjalne instytucje, takie jak np. Ministerstwo Prawdy, zajmujące się modyfikacją przeszłości, poprawianiem faktów tak, by odpowiadały one bieżącym potrzebom. Zmieniano wypowiedzi, tworzone fikcyjne postacie – „dziś – pomyślał Winston – Wielki Brat powinien uczcić towarzysza Ogilvy. To prawda, że towarzysz Ogilvy nigdy nie istniał na tym świecie, ale kilka wierszy druku i spreparowana odpowiednio fotografia – powoła go z nicości do życia”⁴⁶. Z ewentualnymi wrogami systemu, a był nim potencjalnie każdy obywatel, rozprawiało się Ministerstwo Miłości, które, jak można się domyślić, z miłością nie miało nic wspólnego. Ale w państwie, w którym głoszone, że „wojna to pokój, a wolność jest niewolnictwem”, jest to całkowicie normalne, podobnie jak i to, że Ministerstwo Pokoju zajmuje się wyłącznie wojną⁴⁷.

Podobny porządek został zaprowadzony w pierwszym, wolnym folwarku zarządzanym przez zwierzęta, gdzie życie całej społeczności podporządkowane

⁴³ G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. J. Mieroszewski, Paryż 1953.

⁴⁴ G. Orwell, *Folwark zwierzęcy*, przeł. T. Jeleńska, Kraków 1993.

⁴⁵ G. Orwell, *Rok 1984*, s. 7.

⁴⁶ Ibidem, s. 41.

⁴⁷ Ibidem, s. 9.

było realizacji planu i walce z wrogiem zewnętrznym i wewnętrznym. Wiadomo, że wróg nigdy nie śpi, dlatego niezbędna jest ciągła czujność, z czym nieodłącznie wiąże się życie w nieustającym strachu. Jest to społeczeństwo kastowe, jak inne społeczeństwa antyutopijne, choć oficjalnie wszystkie zwierzęta są równe. Ale okazują się, że „niektóre zwierzęta są równiejsze”⁴⁸.

Nie tylko Orwell obawiał się zgubnego wpływu ideologii totalnych na ludzkość. Wyraz podobnym obawom dał Jewgienij Zamiatin w antyutopii pt. *My*. Jednostki w wykreowanej przez pisarza rzeczywistości są całkowicie podporządkowane nadrzędnemu interesowi społeczeństwa. Pozbawione prywatności, mieszkają w przezroczystych budynkach, by w ten sposób jeszcze bardziej integrować się z ogółem. Zaledwie parę godzin mogą być zasłonięte przed wzrokiem innych. Prywatność nie istnieje, ponadto każdy człowiek posiada numer identyfikacyjny i przestaje być osobą ludzką – jest numerem. Wszystko w tym społeczeństwie podporządkowane jest woli Dobroczyńcy i „państwu jedyne-mu”, któremu nie dość, że trzeba być posłusznym, to jeszcze „każdy numer [...] zobowiązany jest układać traktaty, poematy, manifesty, ody lub inne utwory poświęcone wielkości państwa jedyne-mu”⁴⁹.

Zapewniono wprawdzie jednostkom bezpieczeństwo socjalne, nie grozi już głód ani nędza, jednak ceną za spokój jest całkowita rezygnacja z indywidualności i prywatności na rzecz identyfikacji się z całym społeczeństwem. Główny bohater, D-503, tak pisze o sobie: „spróbuję odnotować to, co myślę, czy raczej to, co my myślimy, właśnie tak: my”. To „my” jest najważniejsze, nie ma już „ja”. Każda osoba jest podporządkowana drugiej, nawet w tak intymnych sprawach jak seks. Wylamujące się jednostki stanowią zagrożenie dla prawidłowego rozwoju państwa i dosłownie podlegają utylizacji – ulegają przemianie przez specjalną maszynę Dobroczyńcy w wodę.

Autorzy antyutopii za groźne uważają nie tylko ideologie, ale także dobrobyt i nieograniczoną masową konsumpcję, gdy stają się dla człowieka celem samym w sobie. Aldousa Huxleya *Nowy wsapaniały świat*⁵⁰ to klasyczna antyutopia o wysoko zautomatyzowanym, bogatym świecie, opowiadająca o ludzkości żyjącej bez cierpień fizycznych i psychicznych oraz swobodnego myślenia, sztuki, gdzie olbrzymią rolę kanalizującą niepokoje i aspiracje duchowe człowieka odgrywają narkotyki i swoboda seksualna. Nowe, wsapaniałe i zhierarchizowane społeczeństwo powstało w wyniku powszechnego zastosowania zabiegu Bokanowskiego, czyli „butlowania zarodków” – polegającego na kształtowaniu inteligencji i wyglądu ludzi już na etapie rozwoju zarodkowego. Wyklucza to przypadek (czasem jakże twórczy) z ludzkiego życia oraz pozwala planowo wyprodukować odpowiednią liczbę potrzebnych osobników dla danej kasty; co

⁴⁸ G. Orwell, *Folwark zwierzęcy*, s.76.

⁴⁹ E. Zamiatin, *My*, Moskwa 1989, s. 8.

⁵⁰ A. Huxley, *Nowy wsapaniały świat*, przeł. S. Kuszaleńska, Warszawa 1935.

zapewnia wieczną stabilizację społeczną – „ujednocileni mężczyźni, jednotypowe kobiety”⁵¹ to sekret szczęścia społecznego. Komunizacja, Stabilizacja i Standaryzacja gwarantuje spokój i bezkonfliktowy rozwój społeczeństwa. Ludzie są szczęśliwi, wprowadzie tylko dlatego, że zostali odpowiednio ukształtowani i przez to podatni na niewyszukaną i masowa rozrywkę. Osobnicy, którzy wyłamują się z przypisanych im ról, zakłócający ład społeczny, zostają umieszczeni w specjalnych rezerwach, a szczególnie groźni, niezależnie myślący intelektualści na wyspach, bowiem „cywilizacja nie potrzebuje szlachetności lub bohaterstwa. Te rzeczy są objawami złego funkcjonowania polityki”⁵². Poza tym wszelki indywidualizm zepsułby cały porządek społeczny. Jednak dzięki doskonale zorganizowanej masowej konsumpcji i zaspokojeniu przez nią najniższych instynktów, połączonej z rozdawnictwem narkotyków, które pozwalają ludziom na szczęśliwą i bezmyślną egzystencję, niepokorne jednostki pojawiają się niezwykle rzadko.

Cechą charakterystyczną współczesnej antyutopii jest wprowadzenie prawie całkowitej unifikacji. Ludzie w społeczeństwie konsumpcyjnym w dużym stopniu podlegają właśnie takim procesom. Różnice pomiędzy jednostkami są coraz mniejsze, wyróżnia je co najwyżej ilość posiadanych dóbr materialnych. I właśnie na tej płaszczyźnie zarysowują się nowe podziały. Powstają kasty. Dlatego we współczesnych antyutopiach wprowadzona zostaje struktura kastowa podobna do tej, którą proponowali utopiści, tacy jak Platon, Campanella czy More. Co ciekawe, jest to związane z egalitaryzmem, ponieważ by państwo mogło istnieć, muszą występować jakieś przejawy różnorodności⁵³.

Podobne procesy społeczne mają miejsce w utopii negatywnej Raya Bradbury’ego *451 stopni Fahrenheita*⁵⁴ – to temperatura, w której papier zaczyna się tlić i płonie. W tym społeczeństwie książki i treści w nich zawarte okazały się wrogiem szczęścia ogólnego i powszechnej równości. Dowódca oddziału straży pożarnej tłumaczy podwładnemu i Montagowi:

Nasza cywilizacja jest tak rozległa, że nie możemy sobie pozwolić na denerwowanie i niepokojenie mniejszości. [...] Ludzie chcą być szczęśliwi. [...] Murzyni nie lubią książki *Mały czarny Sambo*? Spal ją. Białym ludziom nie podoba się *Chata wuja Toma*? Spal ją. Ktoś napisał książkę o tytoniu i raku płuc? Fabrykanci papierosów płaczą? Spal ją. Zadowolenie, Montag. Spokój, Montag. Wyrzuć swoje troski za okno. A najlepiej do spalarni⁵⁵.

⁵¹ Ibidem, s. 12.

⁵² Ibidem, s. 281.

⁵³ J. Kagarlicki, *Co to jest fantastyka...*, s. 449.

⁵⁴ R. Bradbury, *451 stopni Fahrenheita*, przeł. A. Kaska, Warszawa 1960.

⁵⁵ Ibidem, s. 68.

Specjalnie zorganizowane oddziały straży pożarnej palą biblioteki prywatne i publiczne, strażacy „otrzymali nowe zadania jako strażnicy spokoju naszego ducha, [...] stali się oficjalnymi cenzorami, sędziami i egzekutorami”⁵⁶. Posiadacz książek uważany jest za przestępcę i jego dom ulegnie zniszczeniu. Przywódcy narodu doszli do wniosku, że książki są głównym źródłem ludzkich rozterek, poczucia osamotnienia, alienacji. Dlatego wyeliminowanie ich w sensie fizycznym i psychicznym z życia człowieka oraz zaferowanie mu w zamian kultury masowej (telewizji) uczyni go szczęśliwym. Zresztą, zgodnie z zasadą, że „im większy jest twój rynek, tym mniej możesz zajmować się sprawami dyskusyjnymi”⁵⁷.

Antyutopia ostrzega też przed wprowadzeniem w życie ideału – i tak jest w książce Jiříego Marka *I nastał wiek błogi*, w której autor przedstawia życie w świecie supercywilizacji technicznej, rządzonej przez dyktatorską Radę. Życie człowieka jest ograniczone do bezmyślnej konsumpcji. „Ich świat był doskonały, powietrze, którym oddychali, przefiltrowane, jedzenie, które spożywali, absolutnie higieniczne, ich uczucia powściągliwe, a miłość, jak przystało na ludzi przyzwołości, pozbawiona żaru”⁵⁸. Wiek błogi okazał się klimatyzowanym koszmarem.

Autorzy antyutopii widzą zagrożenie cywilizacji nie tylko w systemach totalitarnych, ale i w postępie technicznym, w tym, co niesie on ludzkości. W *Małpie i duchu* A. Huxley poddaje totalnej krytyce współczesną mu cywilizację, jej bezkrytyczną wiarę w postęp techniczny, który doprowadził do zachwiania równowagi w przyrodzie – „zanieczyszczono rzeki, wybito dzikie zwierzęta, zniszczono lasy, przyspieszono erozję gleby, spalono ocean nafty, trwoniono minerały. [...] Orgia przestępczej głupoty. A oni nazwali to postępem”⁵⁹. Obok postępu technicznego źródłem klęski ludzkości jest również „teoria głosząca, że państwo jest jedynym prawdziwym bogiem, natomiast wszelkie inne są fałszywymi bogami”⁶⁰. Pisarz przedstawia hipotetyczną sytuację na świecie po wyniszczającej wojnie światowej, przewiduje powstanie prymitywnych państw totalitarnych. Pozbawieni już wszelkiej nadziei ludzie po tej katastrofie, spowodowanej wykorzystaniem zaawansowanej techniki do celów wojennych, podporządkowali całe życie społeczne kultowi szatana⁶¹, uznając go za prawdziwego władcę Ziemi. Kasta kapłanów w jego imieniu kontroluje każdy krok jednostki, wszystko w państwie jest od nich zależne, nawet tak osobiste sprawy, jak posiadanie dziecka. Matka może zachować przy życiu dziecko tylko wtedy, gdy kapłani wyrażą na to zgodę. W powieści tej

⁵⁶ Ibidem, s. 67.

⁵⁷ Ibidem, s. 66.

⁵⁸ J. Marek, *I nastał wiek błogi*, przeł. A. Babuchowski, Katowice 1989, s. 234.

⁵⁹ A. Huxley, *Małpa i duch*, przeł. I.G. Jackowski, Gdańsk 1991, s. 102.

⁶⁰ Ibidem, s. 103.

⁶¹ Ibidem, s. 69.

wracamy do jakże ważnego dzisiaj zagadnienia – mimo rozwoju technologicznego człowiek pozostaje istotą pierwotną, postęp nie przebiega równocześnie ze zdobyczami techniki.

Obawy twórców utopii budzi coraz to częstsze zastępowanie człowieka przez maszynę, uzależnianie się od techniki, która staje się ślepą uliczką dla ludzkości. Edward Morgan Foster w *Maszyna staje*⁶² ukazuje społeczeństwo w całości zarządzane, wyřęcane we wszystkich życiowych czynnościach przez Maszynę. Ludzie są bezpieczni, nic im nie grozi, wszelkie decyzje i odpowiedzialność za ich podejmowanie zostało przejęte przez Maszynę. Przez to jednak ich życie zostało pozbawione wrażeń i zamienione w wegetację. Prawo do przemieszczania się, odwiedzania najbliższej rodziny zależne jest od decyzji Maszyny. Próby samodzielnego działania zostają ukarane bezdomnością, czyli wyrzuceniem poza nawias społeczeństwa, co z reguły kończy się śmiercią jednostki, nieprzystosowanej do życia bez Maszyny. Powstała nowa religia, której wyznawcy czczą i wielbią Maszynę: „Maszyna jest wszechmocna, wieczna, błogosławiona niech będzie Maszyna⁶³”. Tu znów zderza prymitywna zabobonna duchowość z wysoką technologią. Żłudne poczucie bezpieczeństwa doprowadza w końcu do całkowitego uzależnienia ludzi od Maszyny – gdy staje, ginie ludzkość. Podobną sytuację opisuje Karol Čapek w *Fabryce absolutu*⁶⁴: w wyniku spalania materii w karburatorze powstał pierwiastek idealny – boski absolut⁶⁵, który podróżując po świecie, wyładowuje swoją energię na robienie cudów oraz chaotyczną produkcję dóbr materialnych. Jego rola jest podobna do tej, jaką odgrywa Maszyna u Fostera, też zapewnia bezpieczeństwo, obfitość dóbr i jest celem życia. Jak widać, nadprodukcja może nieść ze sobą groźbę samozagłady ludzkości, bo „ludziom potrzeba wszystkiego, tylko nie nieograniczonej obfitości”⁶⁶.

Od uzależnienia od maszyn przechodzimy do niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą dobrobyt, przed czym przestrzega Čapek. Okazuje się bowiem, że nadmiar dóbr prowadzi do katastrofy:

z dala od wielkich miast waliły się z maszyn miliony metrów sukien, płócien, niagary kostek cukru, kipiąca, przewspaniała, niewyczerpana obfitość Boskiej Nadprodukcji wszelkiego towaru. Wątle próby rozdzielenia tego potopu między potrzebujących rychło zgasły. Po prostu nic się nie dało zrobić⁶⁷.

⁶² E.M. Foster, *Maszyna staje*, przeł. H. Kobus, [w:] *Droga do science fiction*, t. II, Warszawa 1986, s. 41–69.

⁶³ Ibidem, s. 62.

⁶⁴ K. Čapek, *Fabryka absolutu*, przeł. P. Hulka-Laskowski, wstęp E. Mađany, Katowice 1971.

⁶⁵ Ibidem, s. 43.

⁶⁶ Ibidem, s. 105.

⁶⁷ Ibidem, s. 108.

Nadmiar dóbr materialnych, podobnie jak i nadmiar ludzi, może okazać się tragiczny w skutkach. We współczesnych antyutopiach ważną rolę odgrywa problem przeludnienia. Przedłużenie życia ludzkiego dzięki postępowi w nauce doprowadziło do tego, że śmiertelność w porównaniu z wiekiem XIX znacznie zmalała. Przyniosło to automatycznie wzrastającą z każdą dekadą liczbą mieszkańców Ziemi.

Robert Silverberg w *Zamkniętym świecie*⁶⁸ pokazuje świat w 2381 roku, kiedy liczba ludzi na Ziemi w wyniku „spontanicznej i nieskrępowanej prokreacji” przekroczyła 75 miliardów. Miasta zostały zastąpione przez kilkukilometrowe miastowce, podobne do olbrzymich wież, każdy z takich miastowców mieści w sobie po kilkanaście miast, w których łącznie żyje kilkaset tysięcy mieszkańców. Cywilizacja przyszłości jest przyjazna życiu, a przynajmniej podstawowemu jego przejawowi, jakim jest prokreacja. Rozmnażanie zostało uznane za główny obowiązek człowieka, „za spełnianie powinności wobec boga”⁶⁹. A kobieta, która urodziła kilkoro dzieci, uważana jest za „prawdziwą służkę bożą”. Na przeciętną rodzinę przypada ok. 9,9 dziecka. Z roku na rok powiększa się liczba miastowców. Kosztem tak wysokiego przyrostu naturalnego jest likwidacja miast dawnego typu, zniwelowanie gór, wycięcie lasów i zamiana pozyskanych terenów w pola uprawne, niezbędne do wyżywienia tak ogromnej liczby ludności. Samo życie w miastowcach pod pozorem wolności, która ogranicza się do wolności seksualnej, jest nadzorowane i kontrolowane. Mieszkańcy nie mogą opuszczać miastowca: jeśli znajdują się poza nim, zostaną zlikwidowani. Wszelkie zachowanie odbiegające od przyjętej normy – depresje, próby życia w samotności, niechęć do rozmnażania, kończą się w zsuwni, czyli w wielkim piecu ogrzewającym to gigantyczne miasto.

Część z antyutopistów nie mniej niż postępu technicznego czy przeludnienia obawia się wcielenia w życie liberalnego modelu ekonomicznego. Wyrazem tej obawy jest utwór R. Sheckleya *Bilet na Tranay*⁷⁰. Tranay to planeta, która rządzi się prawami liberalnymi, „obowiązuje wolna gra sił społecznych, rozkwitają inicjatywy indywidualne, a funkcje rządowe zostały zminimalizowane do absolutnego minimum”⁷¹. Na Tranay nie ma biurokracji, sądów, policji, więzień, podatków, nędzy. Ale po wnikliwej obserwacji życia społecznego okazuje się, że istnieje złodziejstwo na olbrzymią skalę. Nawet przedstawiciele rządu okradają ludzi na ulicach, grabież jest uważana przez mieszkańców tej planety za najbardziej egalitarny sposób rozdziału dóbr bez udziału władz centralnych, bez systemu podatkowego, „wyłącznie środkami inicjatywy indywidualnej”⁷². Są

⁶⁸ R. Silverberg, *Zamknięty świat*, przeł. J. Chelmiak, Warszawa 1997.

⁶⁹ Ibidem, s. 10.

⁷⁰ R. Sheckley, *Bilet na Tranay*, przeł. S. Czaja, Warszawa 1994.

⁷¹ Ibidem, s. 16.

⁷² Ibidem, s. 32.

dów i więzień też nie ma, mordowany bowiem jest każdy podejrzany, co znacznie upraszcza sprawę i pozwala uniknąć kosztów utrzymywania więźniów. Jak widać na przykładzie tej antyutopii, liberalizm w skrajnej postaci jest czystym absurdem.

W obliczu upadku wiary w istnienie statycznych i niezmiennych wartości, przy zmieniającym się błyskawicznie świecie, utopia też zmienia swoje oblicze. Nadal funkcjonuje krytyka zastanej rzeczywistości, pokazanej jako rzeczywistość typowo zła, dany jest projekt nowej, dobrej rzeczywistości. Nowy jest jednak sposób przedstawiania społeczeństwa przyszłości przez kluczowych utopistów XX wieku. Współczesna utopia „cehuje się ruchem w czasie, jest związana z przyszłością”⁷³. Widać to wyraźnie w powieści Anatola France’a *Na białym kamieniu*, a jeszcze dosadniej u Herberta Georga Wellsa w utworze *Ludzie jak bogowie* i u Issaca Asimova w jego *Nowej fundacji* i *Fundacji i Ziemi*. To typ utopii otwartej, w przeciwieństwie do utopii zamkniętej w rodzaju dzieła Morusa czy *Miasta Słońca* Campanelli, gdzie podany jest dokładny plan rozwoju społecznego. Życie społeczne w utopii zamkniętej jest zaplanowane w najdrobniejszych szczegółach, każdy mieszkaniec ma swoje ściśle określone miejsce, każdy jego ruch jest kontrolowany, uzgodniony. Są to na ogół społeczności bardzo spokojne, lecz straszliwie przez to nudne. Mieszkaniec takiej utopii doskonale wie, jak się potoczy jego życie, przyszłość całego społeczeństwa też nie stanowi zagadki. Rozwój takich społeczności utopijnych jest cykliczny, zatacza olbrzymie koło. Są to społeczeństwa ahistoryczne, historia w rozumieniu heglowskim w takim państwie nie istnieje. Wyjście z tego zamkniętego kręgu historycznego powoduje automatyczny rozpad społeczeństwa utopijnego.

W utopiach typu otwartego rzecz ma się całkowicie odmiennie, społeczeństwo nie jest zamknięte, rola jednostki nie jest tak skrupulatnie zaplanowana, autorzy przyjmują, że człowiek jest istotą wolną i dlatego pozostawiają mu możliwość dokonywania samodzielnego wyboru. Autor utopii otwartej wprawdzie podaje przepis, jak stworzyć społeczeństwo doskonałe, jednak rozwiązanie nie jest całkowite, a osiągnięcie stanu szczęśliwości choć możliwe, odsunięte zostaje w nieokreśloną przyszłość. Społeczeństwo takie ciągle się rozwija, a do jego prawidłowego rozwoju potrzebne są jednostki wolne, zróżnicowane, bo tylko wtedy się nie degeneruje. Jest jeszcze jedna różnica, idealny świat utopii otwartej nie jest wzorcem do naśladowania, „do niego można tylko dążyć, opiera się bowiem na zupełnie odmiennym poziomie wiedzy i sił wytwórczych”⁷⁴. Autorzy współczesnych utopii wiedzą, że konkretnych kształtów przyszłości nie da się przewidzieć. Dlatego niepewność przepowiedni stała się cechą charakterystyczną XX-wiecznej utopii⁷⁵.

⁷³ J. Kagarlicki, *Co to jest fantastyka...*, s. 435.

⁷⁴ Ibidem, s. 435.

⁷⁵ Ibidem.

Doskonałym tego przykładem jest utopia France'a *Na białym kamieniu*⁷⁶. Jej autor krytykuje ostro europejską cywilizację, postrzega ją jako totalne zło, bo oparta jest na kulcie siły i przemocy. Rozwiązaniem jest nowa cywilizacja, która powstanie dzięki wzrastającej „mnogości środków komunikacji, spotęgowaniu się solidarności rynków finansowych i gwałtownego rozrostu międzynarodowego socjalizmu”⁷⁷. Zjawiska te zdają się być rękomią, że wcześniej czy później powstanie unia ludów wszystkich kontynentów. W nowym kolektywistycznym społeczeństwie nie istnieje własność prywatna środków produkcji, co automatycznie zlikwidowało kradzież i oszustwo. Różnica pomiędzy społeczeństwem kapitalistycznym a społeczeństwem kolektywistycznym France'a polega na tym, że w ostatnim wszyscy jego członkowie pracują, a produkcja i konsumpcja są ściśle regulowane. W społeczeństwie kapitalistycznym praca była nieskoordynowana i robiono wiele rzeczy bezużytecznych, „robotnicy produkowali bezwładnie, bez metody i harmonii”⁷⁸. A reszta funkcjonariuszy, prawników, kupców i urzędników niczego nie produkowała, zaś podział owoców pracy nie był dokonywany prawidłowo. Kapitalistyczny sposób produkcji okazał się nieefektywny i krzywdzący dla całego społeczeństwa. W wyniku rewolucyjnych zmian zastąpiono państwo burżuazyjne państwem korporacyjnym, które zrezygnowało z większości instytucji dawnego systemu. Zlikwidowano m.in. sądownictwo, tradycyjny aparat państwowy, który został zastąpiony przez kolektywne samowystarczalne społeczeństwo. Miejsce państw narodowych zajęła Federacja Ludów Europejskich. Tradycyjny model rodziny w wyniku zmian ekonomicznych i moralnych uległ przekształceniu w wolne i niczym nieskrępowane związki. Nie jest to jednak społeczeństwo egalitarne, społeczeństwu nie jest potrzebna powszechna równość, ale różnorodność jednostek. Tłumaczy to Morin, jeden z bohaterów utopii France'a:

nie zaprowadziliśmy równości. Nie wiemy, co to jest. Otoczyliśmy wciąż pracę. A jeśli poza tym murarz uważa się za istotę wyższą od poety, a poeta za istotę wyższą od murarza, to już ich sprawa. Wszyscy nasi pracownicy wyobrażają sobie, że ich rodzaj pracy jest najlepszy na świecie. Wynika z tego więcej korzyści niż szkód⁷⁹.

Autor powieści nie pokazał kresu drogi, którą podąża społeczeństwo kolektywistyczne. Jak mówi jeden z bohaterów opowieści: „uczyniliśmy życie znośne dla wszystkich. [...] Nasi potomkowie uczynią więcej. Organizacja naszego społeczeństwa nie jest niezmienna”⁸⁰.

⁷⁶ A. France, *Na białym kamieniu*, przeł. A. Sowiński, wstęp S. Fiszman, Warszawa 1955.

⁷⁷ Ibidem, s. 114.

⁷⁸ Ibidem, s. 159.

⁷⁹ Ibidem, s. 163.

⁸⁰ Ibidem, s. 167–68.

Podobny schemat wykorzystuje H.G. Wells w powieści *Ludzie jak bógowie*⁸¹, Krytykuje współczesną mu cywilizację i przedstawia społeczeństwo przyszłości, które zniósło własność prywatną, zmieniło normy moralne i zlikwidowało państwo. Świat Utopian doskonale obywateli się bez skoncentrowanej władzy, a „decyzje odnoszące się do poszczególnych kwestii pozostawiono w rękach ludzi, którzy najlepiej się w danych sprawach orientowali”⁸². Działania społeczności są skoordynowane jedynie dla zapewnienia ogólnej swobody. Istnieją jednak jednostki, których zadaniem jest czuwanie nad ogólną psychologią rasy i harmonią poszczególnych zadań. Wellsowska Utopia jest państwem całkowicie zdecentralizowanym, „nie posiada ani parlamentu, ani polityki, ani policji, ani więzień, ani przemysłowo-handlowego współzawodnictwa, ani prywatnej własności”⁸³. Tę ostatnią zniesiono, uważając ją za plagę ludzkości i źródło nieustających walk. Ludzie pozostawili dla siebie najbardziej osobiste rzeczy, reszta dóbr materialnych pozostaje własnością ogółu. Podobnie rzecz ma się z innymi „tradycyjnymi” wartościami: „w Utopii mężczyźni i kobiety nie podlegają żadnemu przymusowi życia w nierozdzielnych stadłach. Dla większości Utopian byłoby to niedogodnością”⁸⁴. Nie zniesli jednak instytucji rodziny, ale „rozszerzyli ją i uszlachetnili, tak, że pojęciem tym objęto całą ludzkość”⁸⁵.

Przedstawiony przez Wellsa obraz społeczności utopijnej nie jest skończony. Utopianie wkroczyli na odpowiednią drogę rozwoju, jednak jest to tylko początek drogi, nie wiadomo dokładnie, kiedy nadejdzie jej kres:

kiedyś życie, którego ty i ja jesteśmy tylko zwiastującymi atomami i wirami, obudzi się wreszcie, tutaj i wszędzie – jednolite i cudowne jak dziecię budzące się do światomego życia. Otworzy senne oczy, przeciągnie się i uśmiechnie patrząc w twarz tajemnicy Boga⁸⁶.

Samodoskonalenie, ciągły postęp, to są jedyne właściwe rozwiązania dla ludzkości.

Podobnie uważa też I. Asimov, który w cyklu powieści o Fundacji⁸⁷ dokonał przeglądu wszystkich znanych nam form ustrojowych, od feudalizmu po demokrację. We wszystkich znalazł poważne wady, dlatego wykreował nową utopię, nazwaną Gają. Fenomen Gai albo Galaxii, polega na tym, że

⁸¹ H.G. Wells, *Ludzie jak bógowie*, przeł. J. Sujkowska, Warszawa 1994.

⁸² Ibidem, s. 64.

⁸³ Ibidem, s. 81.

⁸⁴ Ibidem, s. 88.

⁸⁵ Ibidem, s. 89.

⁸⁶ Ibidem, s. 295.

⁸⁷ I. Asimov, *Preludium Fundacji*, Piekary Śląskie 1990; *Fundacja*, Poznań 1987; *Fundacja i Imperium*, Poznań 1988; *Druga Fundacja*, Poznań 1989; *Agent Fundacji*, Poznań 1991; *Fundacja i Ziemia*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1992.

I ziemia. I te drzewa. I ten królik, który siedzi tam w trawie. Ta cała planeta i wszystko, co na niej jest, to Gaja. Wszyscy jesteśmy jednostkami, każdy z nas jest oddzielnym organizmem, ale mamy jedną ogólną świadomość. Planeta, materia nieożywiona, posiada ją w najmniejszym stopniu, różne formy życia w różnym stopniu, a ludzie w stopniu największym, ale jest to świadomość zbiorowa nas wszystkich⁸⁸.

Osiągnięcie wspólnoty bez utraty indywidualności poszczególnych osobników jest najdalej posuniętą próbą realizacji ideału utopijnego. Asimov skonfrontował swój ideał z innymi utopiami w *Fundacji i Ziemi*, gdzie przedstawił poszukiwania legendarnej kolebki ludzkości, Ziemi, prowadzone przez trójkę głównych bohaterów. Odwiedzają oni wiele planet, na niektórych z nich istnieją cywilizacje zorganizowane według wytycznych zawartych w „klasycznych” typach utopii. Ludzie w mniej lub bardziej szczęśliwy sposób próbują wcielić w życie różnorakie typy zamkniętej utopii. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że każdy z tych systemów jest doskonały, ale szybko okazuje się to błędem. Za najlepsze rozwiązanie uznał pisarz utworzenie Galaxii, czyli wielkiej świadomości zbiorowej, obejmującej całą galaktykę z zamieszkałymi i pustymi planetami, ze słońcami i czarnymi dziurami, a przede wszystkim ze wszystkimi żyjącymi stworzeniami. Galaxia ma być ostatnim etapem wędrówki człowieka do wiecznej szczęśliwości osobistej i społecznej. Jednak droga do osiągnięcia idealnego społeczeństwa, zdaniem Asimova, wydaje się bardzo długa i trudna.

Pomimo wielu klęsk, które w XX stuleciu nawiedziły ludzkość i które spowodowały m.in. upadek bezkrytycznej wiary w postęp czy w stabilizację, nienaruszona pozostała wiara w konieczność postępu.

W fantastyce (zamiennie już będę używał terminu fantastyka i utopia) połowy XX wieku doszło do przesunięcia wartości, nastąpiła tzw. rewolucja koncepcji, jak określa to Judith Merrill w pracy *What Do You Mean: Science? Fiction?*⁸⁹. Przedmiotem uwagi i troski stał się porządek na całej planecie, a w niektórych przypadkach nawet we wszechświecie. Ludzkość, a przynajmniej jej myśląca część, uświadomiła sobie, że żyje na jednej planecie, którą coraz łatwiej poznać, i co gorsza, unicestwić, dlatego minął już czas połowicznych rozwiązań, nadszedł czas myślenia o całości. Na nowo został odkryty świat, spogląda się na niego z perspektywy kosmosu. Dlatego utopie H.G. Wellsa oraz I. Asimova projektowane były w skali całej planety (w przypadku *Fundacji* I. Asimova nawet wszechświata). Jednak żaden z wymienionych utopistów nie twierdził, że urzeczywistnienie jego wizji wystarczy, by powstał szczęśliwy świat, wszechświat. To zaledwie początek drogi, jaka czeka ludzkość. Cel, jak już wspominałem, majaczy gdzieś w oddali, jest jeszcze bardzo daleko, za to droga, którą wybrała nowa ludzkość, nareszcie jest odpowiednia. Widać, że ludzkość pomimo oszała-

⁸⁸ I. Asimov, *Agent Fundacji*, s. 411.

⁸⁹ Za J. Kagarlicki, *Co to jest fantastyka...*, s. 266.

mającego postępu technicznego wie, jak niepewny, zmienny jest jej los. Dlatego założenie czegoś wiecznego, pewnego, wydaje się jej niepodobieństwem.

Współczesnych utopistów wyróżnia jeszcze jedna rzecz – uważają, że przyszłe społeczeństwa muszą być różnorodne. Unifikacja prowadzi do zastojów, „tam, gdzie nie ma sprzeczności, tam nie ma postępu”⁹⁰. Dlatego utrzymują, że ludzkości nie jest potrzebna identyczność, ale zdolność do porozumienia i współpracy. W przytoczonych przeze mnie utopiach koncepcja jedności jest bezpośrednio związana z koncepcją ruchu, a więc różnorodności. Ta akceptacja życia jako nieustannego procesu zmian i walki doprowadziła do powstania utopii otwartej⁹¹.

⁹⁰ Ibidem, s. 296.

⁹¹ W wieku XX pojawiła się tzw. utopia istniejąca, są to relacje prawdziwe, jak twierdzą ich autorzy, ze spotkań z przedstawicielami innych cywilizacji. Opisy są dokładną klasyczną utopią, pomimo tego nie można uznać ich za literaturę utopijną. Zob. R.Z. Fiejtek, *Bezpośrednie spotkania*, Białystok 1991.

Fenomenologia utopii

Na początku był duch i nie znał siebie w istności swojej, i niespokojność wielka go ogarnęła, aż drgnął w sobie i z wolna począł uwidaczniać istotę swoją dla siebie, a wszystko, co uczynił, widział, iż było dobre, jest i będzie, albowiem nie spocznie on w pracy swojej, dopóki nie ogarnie i pozna całego siebie. Może brzmi to jak żart, ale prawie każdy początek, wstęp do „Pisma Dziejów”, jest mityczny. Historia dla uniknięcia *regressus ad infinitum* musi mieć oparcie w czymś niehistorycznym, mitycznym właśnie¹. W dziejach pozbawionych jakiegokolwiek pozaczasowego, mitycznego *arche* nie można wydzielić żadnego początku, środka ani końca, mamy jedynie niezróżnicowaną masę zdarzeń, których *ratio* jest samo zaistnienie. Mówienie w takim wypadku o jakimś celu ogólnym, wyznaczonym, nie znajduje podstaw, każdy fakt bowiem w swojej faktyczności zawiera swój cel i wytłumaczenie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, uznając rozum za to, co w najwyższym stopniu realne, oddaje historię w jego absolutne władanie. Dzięki tej przesłance chaos wydarzeń przekształca się w kosmos, celowy układ wypadków podporządkowany zamysłowi rozumu – „celem ostatecznym świata jest uświadomienie sobie przez ducha swej wolności, a wraz z tym rzeczywistość tej wolności w ogóle”². Duch krok po kroku uświadamia sam sobie siebie, ze swojej świadomości czyni prawdę.

Hegłowski rozum nie jest możliwy do ogarnięcia poprzez zanurzone w czasie dzieje, lecz to one są wytłumaczalne dzięki niemu. Duch posiada w sobie nieuświadomione pojęcie wolności³. Ale jest to tylko abstrakcyjna możliwość, która dopiero przez swoją konkretyzację, urzeczywistnianie w dziejach, staje się dla ducha przedmiotem, będącym w akcie poznania sprowadzalnym do Jednego świadomego siebie. Rozum nie może jednak rozpoznać swojej wolności w przyrodzie, gdyż ta jest królestwem determinizmu. Potrzebna staje się istota ludzka, która dzięki intelektowi potrafi wznieść się ponad przyrodę, ponad jej niezmienny w swej cykliczności ruch i rozpocząć pochod historyi⁴.

¹ Przez mityczną podstawę rozumiem tutaj wszelką zasadę regulującą i ogarniającą swoim sensem ogólnym pewną całość – w naszym przypadku historię, a przymiotnika „mityczny” używam ze względu na jego aprioryczność i niedefiniowalność w ramach podporządkowanej całości.

² G.W.F. Hegel, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Kraków 1958, s. 29.

³ Wolność w filozofii heglowskiej nie jest jakąś cechą przysługującą przedmiotowi raz na zawsze, ale rozwija się w ludzkiej świadomości, przyroda nierozwijająca się w czasie, nie może w konsekwencji rozwijać swej wolności”. Szerzej T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1966, s. 23.

⁴ Przyroda podlega działaniu obiektywnych i koniecznych praw, ale ta obiektywność i konieczność nie może być przez nią rozumiana. Ibidem, s. 23.

Według Hegla fenomenologia ducha to

take doświadczenie świadomości, taki ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie, o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot, ale ten przedmiot ukazuje się z kolei również nieprawdziwy i cała droga świadomości to droga wiedzy przejawiającej się, etapy wiedzy nieprawdziwej w jej dążeniu do wiedzy absolutnej, to droga ciągłego wątplenia w osiągniętą postać wiedzy, to dokonujący się sceptycyzm. Cała ta droga może być uważana za drogę „naturalnej” świadomości dążącej do wiedzy prawdziwej albo też drogę duszy, która przechodzi przez szereg ukształtowań, jako przez szereg etapów wytkniętych jej przez własną naturę, po to, by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie, i oczyszczona dojść do poziomu ducha⁵.

Jest to droga samopoznania, autorefleksji, która w ramach „dokonując się” sceptycyzmu odrzuca wyniki uznane wcześniej za niepodważalne i ostateczne. Taka koncepcja jest równoznaczna z rezygnacją z cyklicznego traktowania wszelkich zmian, towarzyszącego np. świadomości antycznej. Dopiero bowiem dzięki ujęciu dziejów teleologicznie otrzymujemy linearny układ wydarzeń umożliwiający zarazem ujawnianie się (fenomenologię) coraz to nowych wartości.

Hegel podporządkował proces dziejowy spekulatywnemu wzorcowi swojego systemu⁶, w którym poszczególne fakty historyczne, wytwory ducha ludzkiego układają się w pewien ciąg. Według niego, wszystkie zjawiska historyczne, nie tylko dzieje wielkich jednostek, działania militarne, ale także religia czy sztuka są wyrazem zmierzania do jakiegoś celu.

Myślenie utopijne jest wpisane w ten ruch dziejów. Należy więc postawić pytanie, czy i w nim możemy dostrzec pewną celowość i z poszczególnych jej realizacji, które miały miejsce w dziejach, ułożyć ewolucyjny ciąg. W przypadku realizacji ideału wolności pomysł Hegla o celowym pochodzie ku niej – od nieświadomości do pełnego jej zrealizowania w społeczeństwach europejskich – wydaje się na tyle pociągający, iż nawet dzisiaj się do niego sięga. Wystarczy przypomnieć ruch intelektualny, jaki wywołał publikacją *Końca historii* Francis Fukuyama. Choć trzeba sobie zdać sprawę, że niemiecki idealista faktycznie przedstawił interpretację dziejów przeprowadzoną *ex post*, zatrzymuje się wszakże na wojnach napoleońskich. Ale też tutaj należy dostrzegać wielkie dzieło Hegla – nie jako proroka, lecz uczonego szukającego sensu. Tylko dzięki takiemu bowiem nastawieniu na cel możemy z pierwotnej magmy zdarzeń zrekonstruować historyczną narrację. Odwołuję się w tym miejscu do przeprowa-

⁵ A. Landman, *Wstęp*, [do:] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa 1963, s. XVI.

⁶ Zob. E. Paczkowska-Lagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 13.

dzionego przez Herberta Schnädelbacha rozróżnienia dziejów i historii⁷. Pierwsze pojęcie odnosi się do konkretnych wydarzeń, natomiast drugie do ludzkiego wysiłku zrozumienia zdarzeń, czyli ułożenia ich w pewną sensowną całość. W ten sposób to, co Hegel nazwał fenomenologią ducha, w interpretacji proponowanej tutaj jest po prostu historią ujmowaną jako sensowny proces.

Pytanie o sens czy też cel w przypadku myślenia utopijnego jest jak najbardziej na miejscu, gdyż, jak już wcześniej zaznaczyłem, jest on zawsze rozciągnięty między realnością a ideałem, jest ciągłą próbą nadawania sensu i doskonalenia tego, co aktualnie istnieje. Przez swój pierwiastek idealny i zarazem krytyczny myśliciele utopijni wyprzedzają dziejowe przemiany, wykazują bowiem nie tylko ograniczoność i niezupełność aktualnych rozwiązań, ale stanowią przez to centrum ruchu dialektycznego dziejów. W tej optyce wszelkie wydarzenia są zaledwie przygotowaniem, owym „jeszcze nie”, mającym zaprowadzić dopiero do rozwiązania. Oczywiście to rozwiązanie nigdy nie jest dane – jak i same dzieje, lecz jest zadane. To ważna różnica, gdyż widzimy tutaj rozróżnienie między historią jako narracją o tym, co dane, a badaniem myśli utopijnej. W tych ostatnich poszukiwaniach mamy do czynienia z przedmiotem nigdy niezrealizowanym ostatecznie. Stąd fenomenologia historyczna myślenia utopijnego jest szukaniem sensu i celowości w tym, co niedokonane. Rozumienie takich fenomenów sytuuje nas w relacji obustronnej między wydarzeniami jako historią a ludzkim ideałem doskonałości. I nasze pytanie będzie dotyczyło problemu, jak historyczna (dokonana) jest ta relacja, jak bardzo ideał zdeterminowany jest historią (a nie tylko dziejami). Innymi słowy, pytamy o wewnętrzną logikę rozwoju myślenia utopijnego w aspekcie dziejowo-historycznym.

Pierwsze dzieło utopijne – *Państwo* Platona – jest zarazem utworem głęboko ideologizowanym i, jak to często w dziełach tego filozofa bywa, przedstawione tam rozwiązania właśnie z racji wplecenia w dialog, dziejącym się tu i teraz. Powstaje pytanie, jak mogło dojść do powstania tak opracowanej utopii? Wiele miejsca poświęcono kształtowaniu się klasycznej myśli greckiej oraz demokracji. Wolność myśli związana jest z wolnością polityczną, ale ta ostatnia zawsze jest trudna w realizacji. Chwiejność stosunków społecznych związana z podziałem władzy między wszystkich obywateli może rodzić dwa pragnienia, dwa pomysły radzenia sobie z tą niepewnością (można założyć, że silny władca dawał poczucie pewności w czasie swego panowania). Pierwszy jest negatywny, i w żadnym razie nie mógł być dobrym gruntem dla wielkich idealnych formuł. Jego autorstwo należy przypisać sofistom. W skrócie wygląda on tak: skoro człowiek jest miarą wszechrzeczy i nie ma żadnych stałych punktów, to jednostce pozostaje albo narzucić innym swoje programy, albo pod-

⁷ Por. H. Schnädelbach, *Opowiadać lub tworzyć historię?*, wykład wygłoszony na Uniwersytecie Śląskim, kwiecień 2002, główne tezy wykładu w: idem, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 20 i n.

porządkować się silniejszym. W takim podejściu już w założeniu człowiek nie projektuje żadnego ideału, gdyż taki nie jest czymś ogólnym, lecz wyłącznie jego osobistym doświadczeniem, *doxa*. Ale do końca takie rozwiązanie nie jest prawidłowe. Wszakże można odnaleźć pewne stałe. Potwierdzają to zwłaszcza współczesne badania etnologiczne czy też socjobiologiczne, a należy stwierdzić, że i w antycznej Grecji miano o tych uniwersaliach pewną wiedzę. Podejmuje się więc wysiłek ufundowania ludzkiej wiedzy. W osobie Sokratesa te wysiłki w pełni się objawiają. Jak zauważył Hegel:

Sokrates zapoczątkował [...], że zakładanie i wytwarzanie dokonujące się w sferze myśli jest zarazem wytwarzaniem i zakładaniem czegoś takiego, co nie jest założone, co istnieje samo w sobie i dla siebie – [jako] to, co obiektywne, stojące ponad partycularnością interesów⁸.

Jest to ważna przesłanka do badania fenomenologii myślenia utopijnego. Tylko w takich ramach może dojść do krystalizacji myślenia utopijnego – jest nią istnienie prawd uniwersalnych. Potwierdza tę myślową możliwość fakt, że dopiero Platon, bezpośredni spadkobierca sokratejskiego filozofowania, buduje pierwszy idealny model. Dzięki założeniu, że ludzki wysiłek poznawczy może dojść do poziomu wiedzy pewnej, następuje rozciągnięcie jednostkowego projektu, planów do perspektywy ogólnej. I właśnie w *Państwie* Platon usiłuje dotrzeć do uniwersalnych praw rządzących relacjami międzyludzkimi, na przykład sprawiedliwości. Ale to dzieło greckiego filozofa już u swych źródeł jest tajemnicze. Pojawiają się nawet głosy, iż nie jest ono typową utopią. G. Reale uważa, że istnieje tzw. niepisana nauka Platona, dlatego twierdzenie, że z jego pism można wydobyć całą jego myśl, trzeba uznać za nieuzasadnione i błędne⁹. Sam Platon w *Fajdrosie* oznajmił, że: „filozof nie powierza pismu spraw najważniejszych”¹⁰. G. Reale, opierając się na m.in. na wspomnianym już *Fajdrosie*, doszedł do wniosku, że dla Platona pisma nie były najpełniejszym wyrazem jego myśli, a sam filozof uważał, że pismo ma w sobie dużo z zabawy, w nauczaniu ustnym natomiast jest o wiele więcej powagi. Dlatego nie należy dosłownie rozumieć *Państwa* – jako sztywnego wzorca dla przyszłego sprawiedliwego społeczeństwa.

Ale owe wątpliwości są raczej związane z kontekstem dzieła, a nie z nim samym. I nie może nas to dziwić. Trychotomia projekt–plan–utopia wskazuje, że utopia jest powiązana także z osobą autora. Oznacza to ścisły związek tej ostatniej z każdą inną aktywnością myśliciela. Stąd platońska nauka

⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 541.

⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. I.E. Zieliński, Lublin 2001, s. 38. Szerzej na temat platońskiej nauki niepisanej: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewski, E.I. Zieliński, Lublin 1993.

¹⁰ Platon, *Fajdros*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958, 274B–278E.

niepisana nie tyle mogłaby podważyć próby interpretacji *Państwa* oparte na samym dziele, lecz wzbogacić, dodać nowe elementy, które nie zmieniłyby jednak ogólnej struktury. Ta ostatnia bowiem związana jest z konsekwentnym opracowywaniem przez uczestników dialogu kształtu państwa idealnego. Dlatego nie może dziwić, że przez setki lat utopie niewiele różniły się od swojego wzoru. I jeśli spojrzymy np. na wizję T. More'a czy T. Campanelli¹¹, to otrzymamy tę samą strukturę zamkniętego, całościowego zorganizowania życia jednostek. Co ważniejsze, modelowość przedstawianych rozwiązań jest podkreślana zamkniętością, ograniczeniem liczbowym i terytorialnym idealnego państwa. Twórcy tego rodzaju utopii zamkniętej umiejscawiają swoją wizję sprawiedliwego społeczeństwa poza czasem i historią. Dzieje ludzkie są, ich zdaniem, przepełnione złem, dlatego jedynym sposobem przerwania ciągu zła jest wyjście poza historię¹². Utopia zamknięta jest nie tylko odgradzona od istniejącego świata wodami mórz, fortyfikacjami, znajduje się na terenach nieznanymi reszcie ludzkości, ale i charakteryzuje się odcięciem od czasu. Tutaj czas obraca się zamknięty w kole, mijają kolejne syte i szczęśliwe pokolenia, starzy są zastępowani przez młodych, a organizacja społeczna i sposób życia nie ulega żadnej zmianie. Na zewnątrz toczą się wojny, zmieniają się władcy oraz ustroje, upadają i powstają nowe państwa, a Arkadia jest taka sama, jaka była na samym swoim początku. Jest wcieleniem, zrealizowaniem ideału, w związku z tym czas w żaden sposób nie może naruszyć jej struktury.

Jednak wydarzenia końca XVIII i początków XIX wieku wykazały, że człowiek jest nierozzerwalnie związany z historią i nie jest możliwa ucieczka od niej. „Dopiero [...] rewolucja francuska, wojny rewolucyjne, triumf i upadek Napoleona uczyniły historię przeżyciem masowym i to w skali europejskiej – stwierdza György Lukács. – Na przestrzeni kilku dziesiętków lat od 1789 do 1814 każdy z narodów europejskich przeżył więcej przeobrażeń niż przedtem w ciągu stuleci”¹³. Zmianie uległo wyobrażenie ideału, zgodnie zresztą z duchem czasu. W ogóle pojęcie „duch czasu” ma już rodowód związany ze wskazanymi przez G. Lukácsa elementami uhistorycznienia życia jednostek. Duch czasu jest zmienny, a pochod dziejów gdzieś dąży. Dokąd? – na to pytanie z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem odpowiedzieć mogą wizjonerzy i interesujący nas utopiści. Możemy stwierdzić, że wraz z tą zmianą w myśleniu utopijnym,

¹¹ W tym czasie w utopii nie dokonał się w porównaniu do jej wzorca, czyli *Państwa*, wielki postęp, rozwiązania nie są nowatorskie, nadal jest to utopia typu zamkniętego. A nawet można zauważyć, że platońska *Rzeczpospolita* jest mniej doktrynerska i sztywna w swoich założeniach np. od utopii Campanelli. Platon napisał swoje dzieło w formie dialogu, a formuła dialogiczna jest formułą otwartą, gdzie do pewnych rozwiązań dochodzi się poprzez konfrontacje wzajemnych przymysłów.

¹² Zob. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 10.

¹³ G. Lukács, *Klasyczna postać powieści historycznej*, przeł. Cz. Przymusiński, [w:] idem, *Od Goethego do Balzaka. Studia z historii literatury XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1958, s. 245.

obok konstruowania statycznego modelu idealnych stosunków międzyludzkich, pojawia się także problem dziejowego dojścia do tego stanu. Utopie nie pojawiają się już *Deus ex machina*, ale wracając do porównania – są wtopione w machinę realnie trwających społeczeństw. Dlatego szczęście ludzkości widziane jest w inny sposób, gdyż inna do niego w różnych systemach wiedzy droga. Jedno pozostaje jednak niezmiennie, jest to idea zapewnienia szczęśliwego rozwoju ludzkości. Ona jest wieczna, tylko samo jej pojmowanie i realizacja zmienia się na przestrzeni dziejów w zależności od zmian w świadomości społecznej. Gdy okazało się, że historia to ciągły ruch naprzód (taka jest przynajmniej teza m.in. Hegla i Condorceta) i tylko od ludzi zależy, jak on będzie wyglądał, to zrozumienie tej prawdy spowodowało, że część z oświeceniowych utopistów już nie sytuowało swoich przyszłych rajów na odległych wyspach, gdzieś poza głównym nurtem życia na świecie. Ucieczka od realnie istniejącego świata z góry jest skazana na niepowodzenie, jedynym wyjściem jest próba zmiany istniejącej rzeczywistości na inną – lepszą – i wpisanie jej w rekonstruowaną historyczną narrację. Teraz głównym celem utopistów jest stworzenie takiej organizacji całej ludzkości, by postęp okazał się dobrodziejstwem dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla garstki wybranych. Pojawia się utopia otwarta, na razie nieśmiało, wchodzi jakby przez kuchenne drzwi dziejów gatunku, ale z czasem zadołmowi się na dobre.

W utopii stworzonej przez Claude'a H. Saint-Simona, Charlesa Fouriera i Roberta Owena można dostrzec wiele analogii do utopii renesansu. Podobnie drobniźgowo podchodzą do problemu zaspokajania podstawowych potrzeb bytowych i organizacji życia społecznego. W przypadku Fouriera i Owena widoczna jest fascynacja życiem wiejskim oraz chęć powrotu do okresu przedindustrialnego¹⁴. Spokojne życie zgodne z naturą jest ich ideałem, i w ocenie jego wartości niewielka jest różnica pomiędzy nimi a przykładowo Morusem. Ale różnica staje się znacząca, gdy na oba rodzaje utopii popatrzymy z punktu widzenia historycznego. U T. More'a miasta były jeszcze właściwie „przedłużeniem wsi”, nawet uprawiane w nich rzemiosło – tkactwo – było uzależnione od produkcji wsi. Natomiast po rewolucji przemysłowej miasta stały się samowystarczalnymi ośrodkami, a rolnictwo przestało dominować. I może z racji tej mentalnej różnicy nie są oni w stanie już tak szczegółowo planować życia rolniczego poszczególnych jednostek. I choć nadal w ogólnych zarysach zasady organizacji życia mieszkańców owenowskiej komuny i fourierowskiej falangi aż tak bardzo nie różnią się od organizacji życia w morusowskiej Utopii, to trzeba sobie zdać sprawę, że dla tych dwóch socja-

¹⁴ Owenowi drogi był obraz społeczeństwa przedindustrialnego, społeczeństwa rolniczego, w którym produkcja nierolnicza, tzn. rzemiosło, była drugorzędnym źródłem utrzymania. Szerzej patrz R. Owen, *Uwagi o skutkach systemu partyjnego*, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 202. Ch. Fourier, podobnie jak R. Owen, jest rzecznikiem dezurbanizacji i wspólnot wiejskich. Zob. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 21.

listów utopijnych postulat życia na wsi jest dużo bardziej idealistyczny, może wręcz sentymentalny. Ale jak wiadomo, diabeł tkwi w szczegółach, i tutaj te różnice się ujawniają. Po pierwsze, system kontroli społecznej nawet u Owena, który podobnie jak More stosuje identyczne rozwiązania ekonomiczne (likwiduje własność prywatną), nie jest już tak surowy i dokuczliwy jak w Utopii. Zmienia się pojmowanie szczęścia jednostki. Wprawdzie Morus twierdził, że w jego Utopii wszystko jest podporządkowane szczęśliwemu życiu. Jednak pojmował je w dość specyficzny sposób, jako totalną kontrolę jednostki, pilnowanie, by przypadkiem nie znalazła się przez chwilę bez jakiegoś pożytecznego zajęcia lub nie oddawała się niemoralnym rozrywkom¹⁵. Każdy zaś z trzech wymienionych socjalistów utopijnych nie zamierzał, przynajmniej tak było w teorii, stosować środków przymusu, jak to miało miejsce w renesansowych utopiach. Fourier, na przykład, tolerował w falansterach lenistwo i nieróbstwo¹⁶, a u Owena wprawdzie każdy musiałby pracować, jednak nie pod tak ścisłym nadzorem jak w Utopii Morusa.

Pomiędzy gatunkiem utopii zamkniętej i otwartej występuje istotna różnica – stosunek do wolności. Istnieje jeszcze jedna różnica, która spowodowała, że socjaliści utopijni przestali tworzyć utopie zamknięte. A przecież i w samym oświeceniu powstało kilka utopii zamkniętych, choćby np. Ignacego Krasickiego *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki* czy *Zamma* markiza de Sade'a. Chodzi oczywiście o spojrzenie na historię i postęp. Każde pokolenie w przyszłych społeczeństwach właśnie dzięki postępowi w naukach idzie do przodu, przez co znajduje się coraz bliżej celu, którym jest zjednoczona, szczęśliwa ludzkość. Dojście do ideału jest tylko kwestią czasu, ale całe życie utopijnych społeczeństw jest tak skonstruowane, żeby kroczyły one prostą drogą wytyczoną przez naukę. C.H. Saint-Simon uważał, że postęp to praca dla przemysłu i ciągły rozwój społeczeństwa industrialnego. Ch. Fourier przedstawiał kolejne etapy, które ludzkość musi przeżyć, by dojść do upragnionego celu, jakim jest Harmonia. Według jego dokładnych obliczeń, dojście do stanu Harmonii miało zająć ludzkości niespełna 30 lat. Ale pomimo tego krótkiego okresu, który dzielił od realizacji ideału, w społeczeństwie przyszłości Fouriera czas nie jest cykliczny.

Utopia, jak widać, jest nierozzerwalnie związana z swoim czasem historycznym, przez co nie jest i nie może być gatunkiem statycznym. W każdym okresie dziejów dominuje specyficzny dla niego rodzaj utopii. Tak było w starożytności, renesansie, oświeceniu, tak jest i współcześnie. Główna idea utopii, tj. stworzenie szczęśliwego społeczeństwa: Arkadii, Raju na ziemi, pozostaje niezmienna.

¹⁵ W Utopii T. More'a „ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich do ustalonej zwyczajem pracy bądź do przyzwoitej rozrywki”. T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, przedmowa M. Rode, Warszawa 1954, s. 68.

¹⁶ „Dzięki dobrobytowi falanga zapewnia wszystkim swoim członkom [...] wraz z prawem pracy prawo do beztroski i prawo do lenistwa. Wszak każdy, nawet jeśli nie pracuje, ma zagwarantowane minimum egzystencji”. Zob. A. Sikora, *Prorocy...*, s. 120.

Zmieniają się sposoby jej organizacji, cel pozostaje taki sam – dobro ludzkości. Jest on jednak krańcowo różnie rozumiany. Pojmowanie owej sprawiedliwości ulega ciągłym zmianom, inaczej widziano sprawiedliwe i szczęśliwe społeczeństwo w starożytności, inaczej w renesansie, oświeceniu, a jeszcze inaczej w XX stuleciu.

Platon, gdy pisał o sprawiedliwym państwie, myślał o takiej organizacji społeczeństwa, która pozwoliłaby się ustrzec błędów demokracji ateńskiej. Dlatego postulował stworzenie odpowiedniej hierarchii społecznej, ustanowienie czterech kast społecznych, niezbędnych dla prawidłowego funkcjonowania państwa. Wychowanie wszystkich członków społeczeństwa, jako podporządkowanie zgodnej z natury bytu hierarchii wyższych i niższych czynności, miało za zadanie ukształtowanie organizmu politycznego stwarzającego doskonałe warunki do rozwoju państwa, w którym jednostki zostały jak najlepiej wykorzystane dla dobra ogółu. Zatem głównie w rozwiązywaniu problemów natury politycznej, w zaprowadzeniu rządów filozofów¹⁷ upatrywał Platon szansę ustanowienia społeczeństwa sprawiedliwego.

Odmienne podchodził do tego samego problemu Tomasz More. W jego czasach dokonywały się poważne zmiany ekonomiczne powodujące upadek tradycyjnych gałęzi gospodarki, co w efekcie przyniosło głód niższym warstwom społecznym. Rosło rozwarstwienie społeczne, a problem wielkiej własności ziemskiej, której gwałtowny rozwój, odbywający się kosztem biedniejszych mieszkańców dawnej wsi, był najpoważniejszym czynnikiem zmieniającym oblicze angielskiej prowincji. To właśnie kwestie ekonomiczne, takie jak gwałtownie powiększająca się kosztem drobnych rolników wielka własność ziemska, powstające zręby kapitalistycznej gospodarki, okazały się ważniejsze od problemów natury politycznej¹⁸. Zlikwidowanie własności prywatnej, zrównanie ludzi pod względem majątkowym, uczynienie całego bogactwa kraju dobrem wspólnym, było dla T. More'a podstawowym warunkiem umożliwiającym stworzenie sprawiedliwego i szczęśliwego społeczeństwa. Zmiany ekonomiczne miały automatycznie doprowadzić do przewartościowań w sferze politycznej. T. More był przekonany, że własność prywatna jest źródłem wszelkiego zła, a jej usunięcie pozwoli na utworzenie sprawiedliwego społeczeństwa.

Kwestie własności okazały się ważne nie tylko dla Tomasza More'a. Siedemnastowieczni angielscy utopiści, tacy jak Gerard Winstanley (*Prawo wolności* 1652) czy James Harrington (*Oceana* 1656), podobnie jak More, głównym celem swoich utopii uczynili ograniczenie lub też całkowite zniesienie własności ziemskiej i środków produkcji¹⁹.

¹⁷ Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 71.

¹⁸ Zob. rozdział II.

¹⁹ Utopiści, m.in. T. More, G. Winstanley, J. Harrington czy T. Campanella, byli przekonani, że własność budzi w ludziach chciwość i pożądanie, prowadzi do wyzysku i sprzyja rozwojowi

Osobne miejsce zajmuje ewolucja wolności jednostki w utopii. Począwszy od *Państwa*, a skończywszy na utopii T. Campanelli, wolność pojedynczego człowieka jest poważnie ograniczona. Owi utopiści, dążąc do ustanowienia państwa sprawiedliwego i dobrego, doszli w zasadzie do państwa totalnego, którego organizacja doprowadziła do ograniczenia wolności, a czasem nawet do zaprowadzenia niewolnictwa²⁰. W platońskiej *Rzeczpospolitej* jednostka jest np. chroniona przed zgubnymi wpływami m.in. sztuki, która dla Platona jest tylko naśladownictwem rzeczywistości²¹.

W utopiach renesansu sytuacja wygląda podobnie – każda osoba ma dokładnie zaplanowane miejsce w drabinie społecznej, twórca utopii najlepiej wie, co jest dla niej dobre, a co złe. Miejsca, które zajmuje w hierarchii społecznej, nie powinna opuszczać – dosłownie i w przenośni. W morusowskiej Utopii nawet na tak niewinną, zdawałoby się, czynność jak spacer po okolicznych polach należało uzyskać zgodę osób trzecich²². Jednostka jest zniewolona, ale niemożliwa jest powszechna równość bez zniesienia wolności pojedynczego człowieka.

Problem wolności jednostki ulega w utopii takiej samej ewolucji, jak pojmowanie państwa sprawiedliwego. Gdy w utopii pojawia się postęp pojmowany jako ruch do przodu i czas nie jest cykliczny, rośnie autonomia jednostki. I tak od totalnego zniewolenia, które miało miejsce m.in. w utopii Platona, Morusa czy Campanelli²³, dochodzimy do powolnego odzyskiwania przez jednostkę

w człowieku najgorszych instynktów. Np. G. Winstanley uważał, że społeczeństwa osiągną stan szczęśliwości, likwidując handel, w którym, w szczególności w handlu ziemią, upatrywał główne źródło nieszczęść ludzkich. J. Harrington zaś domagał się znacznego ograniczenia własności prywatnej, proponując ustanowienie górnej granicy majątku, jaki mogła posiadać jednostka. Por. W. Kornatowicz, *Wstęp*, [do:] F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, Warszawa 1954, s. 42–44.

²⁰ Ibidem, s. 50.

²¹ „począwszy od Homera, wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielności i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają”. O szkodliwości malarstwa pisze Platon, że „barwy wzrok nasz w błąd wprowadzają i stąd to całe jakieś widoczne pomieszanie w naszej duszy i niepewność. [poeta] on przecież podobny do niego [malarza] i tym, że lichotę tworzy w porównaniu do prawdy, i tym, że z takim samym pierwiastkiem w duszy ludzkiej obcuje. [...] wobec tego słusznie byśmy go nie mogli przyjąć do państwa, w którym by dobre prawa miały rządzić”. Platon, *Państwo*, s. 315, 320.

²² Tak wyglądała swoboda poruszania się w Utopii: „Jeżeli ktoś pragnie odwiedzić przyjaciela, mieszkającego w innym mieście lub odbyć podróż dla samej przyjemności, łatwo uzyskuje pozwolenie od swoich syfogramtów i traniborów. Wyjeżdża więc kilku razem, otrzymawszy od księcia list, który poświadcza, że pozwolono im odbyć podróż, i wyznacza dzień powrotu. [...] Lecz jeśli ktoś samowolnie, bez listu księcia przekroczył granice swej prowincji i został schwytany, naraża się na hańbieńskie skutki: odprowadzony jako zbieg, otrzymuje surową karę, a w razie ponownego wykroczenia traci wolność. [...] Jeśli komuś przyszła ochota zrobić wycieczkę na pola okalające miasto, wolno mu to uczynić za zgodą swego ojca rodziny i żony swej”. T. More, *Utopia*, s. 67–68.

²³ Szerzej na temat kontroli społecznej u T. Campanelli: J. Szacki, *Wstęp*, [do:] T. Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. L.R. Brandwajnowie, Warszawa 1994, s. 11.

należnych jej swobód. Proces ten rozpoczyna się już w systemach utopijnych stworzonych przez Saint-Simona, Fouriera i Owena.

Jest to związane ze sposobem traktowania zagadnień ekonomicznych i przekształcania się utopii zamkniętej w otwartą. Wprawdzie jeszcze w oświeceniu problem zapewnienia bezpieczeństwa socjalnego dominował u wszystkich trzech utopistów, jednak już u nich, a w szczególności u Saint-Simona, powoli miejsce „pełnego brzucha” zaczyna zajmować postęp społeczny, rozwój ducha, pojmowany jako ruch do przodu. Zależało to w dużej mierze od koncepcji rozwiązania problemu nędzy. Saint-Simon przekonany był, że postęp naukowy, rozumiany przez niego jako wspólna praca naukowców, wynalazców i wytwórców na rzecz przemysłu, ciągle zwiększanie produkcji, jest jedynym sposobem na rozwiązanie niedoboru dóbr w społeczeństwie. Droga do dobrobytu zatem nie prowadziła u niego przez zadekretowanie totalnej równości, a wręcz przeciwnie, powoływał się on na istniejącą biologiczną nierówność, czego naturalną konsekwencją jest istnienie różnicowania pod względem majątkowym. Po drugie, jeśli społeczeństwo ma się rozwijać, to muszą istnieć różnice pomiędzy ludźmi, niezbędne jest zachowanie wolności jednostki. Wprawdzie u Saint-Simona część ludzi dla dobra społeczeństwa i dobra postępu musiała być oszukiwana, ale to tylko z dwóch powodów: po pierwsze, ich poziom intelektualny był za niski, by mogli w świadomy sposób uczestniczyć w życiu społecznym, po drugie, ludzie ci nie byli przygotowani do korzystania z tak wielkiego daru, jakim jest wolność²⁴. Taka manipulacja nie miałaby miejsca w przypadku osób uświadomionych i wykształconych. Nie zmienia to jednak faktu, że w porównaniu z morusowską Utopią jednostka jest mniej ograniczona przez społeczność, w której żyje.

W przypadku Owena likwidacja nierówności majątkowych jest fundamentem, na którym ma się opierać społeczeństwo przyszłości, bo dzięki temu zostanie usunięta jedna z najważniejszych przeszkód zniewalających człowieka. Człowiek, który nie musi się troszczyć o swój byt, jest jednostką wolną, mogącą swobodnie zająć się tym, co najbardziej odpowiada jej zdolnościom i pragnieniom. Falanga Fouriera miała zostać założona głównie po to, by ludzie mogli w pełni korzystać z tego wielkiego daru, jakim jest wolność, m.in. realizując swoje życiowe pasje. Swobodny rozwój człowieka, to główny cel istnienia falangi. Rozwój społeczny w tych przypadkach oparty był na wolnych, odpowiednio uświadomionych jednostkach. Wszyscy trzej socjaliści utopijni byli przekonani, że tylko wolni i realizujący swoje pragnienia ludzie są w stanie tworzyć szczęśliwe społeczeństwo. Dlatego nie do pomyślenia jest taka kontrola ludzkich poczynąń, jaka ma miejsce u Morusa czy też Campanelli.

²⁴ Zob. J. Trybusiewicz, *Wstęp*, [do:] H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. I, s. 14–15.

W oświeceniu likwidacja biedy stanowiła nadal najważniejszy problem, ale utopiści nie poprzestali tylko na próbie jego rozwiązania, lecz śmiało kreślili też wizję zjednoczonej ludzkości, której głównym celem jest dalszy rozwój dzięki indywidualnemu wkładowi wolnych jednostek. Choć mieszkańcy Utopii też zajęci byli rozwojem ducha: głównym celem całego ustroju społecznego Utopii – tłumaczył T. More – obok zaspokojenia koniecznych potrzeb ogólnych jest zapewnienie obywatelom jak największej ilości czasu, aby oderwawszy się od trosk materialnych, mogli się swobodnie poświęcać kulturze duchowej²⁵ – jednak podstawowym celem było zapewnienie dostatku oraz bezpieczeństwa socjalnego i odizolowanie się od wpływów zewnętrznych. Czynili wszystko, by uchronić swoją społeczność przed zmianami. Ponieważ jakakolwiek zmiana mogła oznaczać dla idealnego państwa tylko jedno – zmianę na gorsze. To przekonanie, że cel, jakim jest idealne państwo, został osiągnięty, czyni z utopii renesansu utopie zamknięte, gdzie czas ma postać cykliczną, nie istnieje kategoria postępu pojmowanego linearnie, jako ruch do przodu. W utopiach renesansowych czas historycznie pojmowany nie istniał. Społeczeństwo było doskonałe i nie istniała już potrzeba jakichkolwiek zmian. Do wyjątków należała Atlantyda Francisza Bacona, dokładnie co 12 lat specjaliści wysłannicy udawali się do obcych krajów, aby zaopatrzyć się w książki i inne materiały naukowe, a mieszkańcy Atlantydy nazywali ich „nabywcami światłości”²⁶. Bacon wiedział, że społeczeństwa zamknięte nie rozwijają się i po pewnym czasie ulegną degeneracji. Jednak większość społeczności utopijnych stworzonych w odrodzeniu, to społeczeństwa zamknięte.

Inną postać przyjęła utopia wypływająca z ducha oświecenia. Nie pojmowano już jej jako ukonstytuowanego na stałe i realizowanego konsekwentnie planu stworzonego przez jej twórców²⁷. Pojawiło się pojęcie postępu rozumianego linearnie, powoli zarysowuje się potrzeba rozwoju jednostki, jej samorealizacja połączona z wolnością staje się sprawą istotną dla społeczeństwa.

Utopia dwudziestowieczna kontynuowała problematykę rozpoczętą u schyłku oświecenia przez socjalistów utopijnych. Podobnie jak w poprzednim wieku, dwudziestowieczni myśliciele chcieli stworzyć szczęśliwe społeczeństwo, nie budowali jednak gotowego schematu. Podobnie zresztą jak i socjaliści utopijni, którzy nakreślili jedynie ideał, do którego dążyć ma ludzkość²⁸. Nie byli już tak skrupulatni w określaniu etapów, które powinna przebyć ludzkość, by osiągnąć

²⁵ Cyt. za ibidem, s. 60.

²⁶ Szerzej F. Bacon, *New Atlantis*, [w:] *The Great Books of the Western World*, t. 28, Chicago 1990, s. 214.

²⁷ G. Woodcock, *Utopias in Negative*, „Sewanee Review” 1956, nr 64, s. 81–87.

²⁸ Stan idealny, według K. Fouriera, to dojście do Harmonii, może zostać osiągnięty dość szybko po przejściu przez etapy przejściowe, m.in. Gwarantyzm. Później uczniowie Fouriera, wbrew naukom swojego mistrza, odłożyli realizację stanu idealnego Harmonii w odległą przyszłość. Zob. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa, s. 131.

stan idealny. Widoczne jest to na przykład w utopii Herberta George'a Wellsa *Ludzie jak bogowie*, w której w porównaniu do socjalistów utopijnych życie jednostek w społeczeństwach oraz ich przyszłość nie jest tak dokładnie zaplanowana, a osiągnięcie celu, jakim jest idealne społeczeństwo, zostało odłożone na później. Wells nawet przyznawał, że cel został dokładnie określony, dlatego przyszłość szczęśliwego społeczeństwa w jego utopii, a także i w większości dwudziestowiecznych utopii to wielka niewiadoma:

życie – pisał – jest obietnicą, czekającą ciągle. Kiedyś życie, którego ty i ja jesteśmy tylko zwiastunami, atomami i wirami, obudzi się wreszcie, tutaj i wszędzie. [...] Otworzy senne oczy, przeciągnie się i uśmiechnie patrząc w twarz tajemnicy Boga. [...] I to będzie dopiero początek, tylko początek!²⁹

W tym uświadomieniu sobie niewiadomej oczekującej przyszłości pokolenia należy widzieć wpływ dwudziestowiecznych rewolucji naukowych, które poza nowymi ujęciami świata otworzyły też ogromne tereny *terrae incognitae*. Nagle ludzka wiedza przestała być odnoszona tylko do tego, co ważne w Układzie Słonecznym, ale sięga w przestrzenie międzygwiazdne oraz poziomy subatomowe. W utopiiach XX wieku społeczeństwa przyszłości bez przerwy ewoluują, postęp cywilizacyjny zdaje się nie mieć końca.

Biorąc pod uwagę najbardziej typowe przykłady, możemy stwierdzić, że utopia na przestrzeni dziejów uległa olbrzymiej przemianie. Mamy bowiem przejście od społeczeństw zamkniętych do społeczeństwa kosmicznego, obejmującego cały znany człowiekowi Wszechświat. Taka wizja społeczeństw przyszłości ma miejsce w utopiiach autorstwa m.in. Issaca Asimova, Anatola France'a czy wspomnianego już wcześniej Wellsa. Opisane przez nich społeczeństwa przyszłości nie są społeczeństwami zamkniętymi, cały czas ewoluują, a ich rozwój polega na ciągłym doskonaleniu i zdobywaniu wiedzy. I jakkolwiek w tym ostatnim nie różnią się od społeczeństw utopijnych Saint-Simona, Fouriera i Owena, to jednak spojrzenie na przyszłość ludzkości jest już dokonywane z perspektywy Kosmosu. Nie chodzi o samo zjednoczenie ludzi na Ziemi (jak chcieli socjaliści utopijni), utopia wykracza poza naszą planetę – miejscem akcji już jest cały Wszechświat. Postęp jest jednym z podstawowych warunków istnienia społeczeństwa. Kierunek rozwoju jest oczywiście odpowiednio przemyślany i wybrany³⁰. Chodzi o taki rodzaj postępu, który ma przynieść szczęście ludzkości, a nie stać się dla niej przekleństwem. Opisywa-

²⁹ H.G. Wells, *Ludzie jak bogowie*, przeł. J. Sujkowska, Gliwice 1993, s. 180.

³⁰ „My sponsorujemy naukę już od trzech tysięcy lat i oto miliony najlepszych mózgów, niby winne grona, zostały wyciśnięte w prasie wiedzy. Jakże mam określić przebyta przez nas drogę? Zbadaliśmy, wypróbowaliśmy, zgłębiliśmy i przemyśleliśmy wiele różnych problemów na kwestie przestrzeni. [...] Przed nami leży wiedza niezaspokojona, niezgłębiona i możemy z niej czerpać i czerpać bez końca, a czerpiąc rosnąć”. Ibidem, s. 280.

ne we współczesnych utopiach społeczeństwa nie są doskonałe, wiele im do ideału brakuje, mają tego świadomość. Tym też różnią się od społeczeństw stworzonych przez socjalistów utopijnych, którzy żyli w przeświadczeniu, że droga do ideału wprawdzie jest daleka, ale być może już następne pokolenie zdoła ją przebyć. W planowaniu społecznym dwudziestowiecznych utopistów ów ideał umiejscowiony jest gdzieś na końcu planu, niekończącej się drogi rozwoju. Można go porównać do niekończącego się rozwoju świadomości ducha. Widoczne jest ciągle posuwanie się do przodu. Utopia, parafrazując słowa Hegla, przechodzi przez szereg etapów wytkniętych jej przez własną naturę, po to, by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie. I dopiero wtedy, oczyszczona, dojść może do poziomu ducha³¹.

Droga, jaką przebywa duch w XX wieku, jest jednak niezwykle kręta, czego dowodem jest istnienie choćby *Walden Two* Burrhusa F. Skinnersa. Utwór Skinnera, który się pojawił w latach trzydziestych minionego stulecia, jest utopią zamkniętą, przez co radykalnie różni się od utopii stworzonych w poprzednim stuleciu. Jest to próba zbudowania doskonałego społeczeństwa opartego na zasadach psychologicznych³². Społeczeństwo przyszłości Skinnera zorganizowane zostało zgodnie z prawami behawioryzmu, zastosowanie inżynierii behawiorystycznej pozwoliło na zastąpienie konkurencji przez wzajemne poszanowanie i współpracę³³. W swoim planowaniu społecznym B. Skinner powrócił do wzorców renesansowych, m.in. podając liczbę osób, która jego zdaniem powinna tworzyć taką idealną społeczność. Zaplanował także w każdym, nawet najmniejszym szczególe, życie jednostki. Działania ludzkie i wzajemne relacje jednostek zostały oparte na teorii wzmocnień pozytywnych³⁴. Powrócił również do idei samowystarczalnej osady miejskiej, zamkniętej, której członkowie nie tylko nie kontaktują się ze światem zewnętrznym, ale nawet rezygnują z nauki historii oraz z innych treści światopoglądowych, jako nieposiadających większej użyteczności praktycznej. Do tego należy jeszcze dodać powiązanie ze skompromitowanymi niebehawiorystycznymi społeczeństwami. Wydaje się to całkiem rozsądne, zważywszy, że celem Skinnera jest świat bez bohaterów i autorytetów, świat bez sławy i chwały, gdzie triumf nad drugim człowiekiem nie jest osiągnięciem godnym pochwały³⁵.

³¹ A. Landman, *Wstęp*, s. XVI,

³² Zob. C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska, J. Radzicki, Warszawa 1994, s. 584–485.

³³ B.F. Skinner, *Walden Two*, New York 1972, s. 261.

³⁴ J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1996, s. 75.

³⁵ Ibidem, s. 79.

Jak widać, w linearnie pojmowanej historii również mogą wystąpić momenty cyklicznego nawrotu³⁶. Jeśli jednak staną się one zbyt częste, to wtedy umyka sens dziejów i spojrzenie na dzieje przestaje być linearne. Wracamy do chaosu, w którego przestrzeniach funkcjonują zamknięte idealne Miasta Słońca czy Walden Two.

W dwudziestowiecznej utopii takich nawrotów nie notujemy zbyt dużo. Pewne jest, że gatunek ten ulega ciągłej ewolucji, a jeśli weźmiemy „pod lupę” dzieła czołowych utopistów, to można pozwolić sobie na przeprowadzenie pewnych uogólnień oraz wyznaczenie celu głównego, owej samowiedzy myślenia utopijnego. Jednak nie jest to definitywne zakończenie, bo jeśli już coś chcemy zakończyć, to przestaje być fenomenologią ducha, chyba że przyjmiemy, że samoświadomość utopii osiągnęła w twórczości Asimova stan ducha, co oczywiście nie jest prawdą. Jest to bowiem proces otwarty, w każdej chwili może pojawić się nowa utopia, która będzie krokiem naprzód.

Widoczny jest postęp, jeśli chodzi o uświadomienie sobie wolności w przytoczonych przeze mnie przykładach utopii, z tym że można w tym linearnym rozwoju zauważyć etapy cykliczne, w których jak gdyby się cofał. Dlatego zajmę się tymi utopiami, w których ewolucja wolności jednostki dokonała się w największym stopniu, jednak nie możemy rozciągnąć tego zjawiska na wszystkie utopie, większość z nich nie bierze udziału w tak zwanym pochodzie ducha i niewiele różni się od swoich pierwowzorów.

Utopia zamknięta może się jeszcze pojawiać, ale to nie zmienia faktu, że nie ma już odwrotu od obranego kierunku rozwoju, wytyczonego przez socjalistów utopijnych i później przez utopistów dwudziestowiecznych, takich jak Wells, France i Asimov, którzy na społeczeństwo przyszłości patrzą z perspektywy Kosmosu, nieskończoności. Oczywiście nie jest to koniec ewolucji utopii. Utopiom przecież chodzi o pojęcie misterium, jakie nas przenika, tej tajemnicy, która ostatecznie może być „jedyną rzeczą, która naprawdę ma znaczenie i chociaż w obrębie reguł i granicy tej gry, którą jest życie, kiedy łapie się pociąg albo płaci za rachunek, tajemnica ta nie znaczy w ogóle nic”³⁷. Właśnie odejście od tzw. prozy życia i usilne podążanie w stronę tajemnicy jest celem nowoczesnej utopii. Ewolucja prowadzi do utopii, która zaczyna się zajmować przybliżaniem do nierozpoznanej jeszcze prawdy ostatecznej.

³⁶ Linearność dziejów nie wyklucza powtarzalności ani nawet cykliczności zmian, lecz prowadzi do traktowania cykli i powtórzeń jako składników zmian układających się w ciąg kolejnych wydarzeń, czyli w tok rozwojowy. Szerzej Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973, s. 10.

³⁷ H.G. Wells, *Nauka i prawda ostateczna*, przeł. M. Appelt, [w:] *Wielkie eseje w nauce*, pod red. M. Gardnera, Warszawa 1998, s. 382.

Bibliografia

- Adams F., Laughlin G., *Ewolucja wszechświata*, Warszawa 2000
- Adler A., *Znajomość człowieka*, Poznań 1934
- Adorno T., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. A.I. Zieliński, Warszawa 1992
- Armand F., Maublanc R., *Fourier*, przeł. J. Hochfeld, Warszawa 1949
- Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1972
- Asimov I., *Agent Fundacji*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1991
- Asimov I., *Fundacja i Ziemia*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1992
- Asimov I., *Fundacja*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1987
- Asimov I., *Preludium Fundacji*, przeł. A. Jankowski, Piekary Śląskie 1990
- Bacon F., *New Atlantis*, [w:] *The Great Books of the Western World*, t. 28, Chicago 1990
- Bacon F., *Sfinks*, [w:] *Wielkie eseje w nauce*, pod. red. M. Gardnera, Warszawa 1998
- Bañka J., *Filozofia cywilizacji*, t. II, III, Katowice 1987–1991
- Barth H., *Wahrheit und Ideologie*, Zurich 1945
- Bazard A., Enfantin B.P., *Doktryna Saint-Simona*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1961
- Becker C.L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 1995
- Blanquart P., *A propos des rapports science-ideologie et foi marxisme*, „Letter” 1970, nr 144–145
- Bloch E., *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 7–8
- Bradbury R., *451 stopni Fahrenheita*, przeł. A. Kaska, Warszawa 1960
- Bronowski J., *Źródła wiedzy i wyobraźni*, Warszawa 1984
- Buret E., *O warunkach życia i o zatrudnieniu nieletnich i dzieci*, [w:] *Wiek XIX w źródłach. Wybór tekstów*, pod red. M. Sobońskiej-Bondarczuk, B.S. Levarda, Warszawa 1998
- Burn A.R., *Pericles and Athens*, London 1966
- Bury J.B., *The Idea of Progress*, New York 1955
- Campanella T., *Miasto Słońca*, przeł. L.R. Brandwajnowie, Warszawa 1994
- Camus A., *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1974

- Čapek K., *Fabryka absolutu*, przeł. P. Hulka-Laskowski, Katowice 1971
- Celine L.F., *Mea culpa*, Lwów [bez daty wyd.]
- Celine L.F., *Podróż do kresu nocy*, przeł. K. Kamyszew, Warszawa 1990
- Chamfort N.S.R., *Maksymy i myśli. Charaktery i anegdoty*, przeł. K. Drzewiecki, T. Boy-Żeleński, Warszawa 1995
- Chołaj H., *Kolumb, Europa i świat*, Warszawa 1995
- Chomsky N., *Rok 501. Podbój trwa*, przeł. Z. Jankowski, O. Mainka, Warszawa–Poznań 1999
- Collingwood R. G., *The Idea of History*, Oxford 1956
- Condorcet J.A.N., *Szkic obrazu postępu ludzkiego ducha poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957
- Copleston F., *Historia filozofii*, przekł. zbiorowy, t. IX, Warszawa 1991
- Coulton G.G., *Panorama średniowiecznej Anglii*, przeł. T. Szafar, Warszawa 1976
- Cytowska M., Szelest H., *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1983
- Czajka A., *Człowiek w interpretacji filozoficznej Ernsta Blocha*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 3
- Derrida J., *Pismo filozofii*, wybór i przedmowa B. Banasiak, przeł. B. Banasiak i in. Kraków 1992
- Diderot D., *Rozmowa z marszałkową de****, [w:] Żeleński-Boy T., *Antologia literatury francuskiej*, Warszawa 1958
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł., wstęp i komentarz E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. W. Olszewski, Warszawa 1984
- Durocell J.B., *Historia narodów Europy*, Warszawa 1996
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, przeł. A. Warski, Warszawa 1923
- Filipiak T., *Polityczny doktryna faszyzmu*, Warszawa 1971
- Filipowicz S., *Twarz i maska*, Kraków 1998
- Foster E.M., *Maszyna staje*, przeł. H. Kobus, [w:] *Droga do science fiction*, t. II, Warszawa 1986
- Fourier Ch., *Izobranne soczinienija*, t. 1–2, Moskwa 1938–1939
- Fourier Ch., *Oeuvres completes*, t. I–V, Paris 1840–1845
- Fourier Ch., *Traité de l’association domestique agricole*, t. I–II, Paris–London 1822
- France A., *Na białym kamieniu*, przeł. A. Sowiński, Warszawa 1955
- Fromm E., *Niech stanie się człowiek – z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław, 1994
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań 1996
- Fuller B.A.G., *Historia filozofii*, t. I–II, przeł. Z. Glinka, Warszawa 1963
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1982
- Grabski W.J., *Karol Fourier (1772–1837) jego życie i doktryna*, Warszawa 1928

- Grant M., *Krótką historia cywilizacji klasycznej*, Poznań 1991
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 1990
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I–II, przeł. i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa 1963–1965
- Hegel G.W.F., *Filozofia dziejów*, przeł. A. Grabowski, A. Landman, t. 1, Kraków 1958
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I–II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1996
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wyb., oprac. i wstęp K. Michalski, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994
- Heidegger M., *Co znaczy myśleć*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1990
- Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałęcki, t. I–II, Warszawa 1962
- Hobbes T., *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, Oxford 1947
- Holbach P.-H., *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, Warszawa 1957
- Hrebenda Sz., *Mitologia społeczna w literaturze fantastyczno-naukowej*, Katowice 2000
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993
- Huxley A., *Nowy wspaniały świat*, przeł. S. Kuszelański, Warszawa 1935
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Kraków 1998
- Jarymowicz M., *Makiawelizm – osobowość ludzi nastawionych na manipulowanie innymi*, [w:] *Osobowość a społeczne zachowania się ludzi*, pod. red. J. Reykowskiego, Warszawa 1967
- Jelenkowski M.M., *Owen*, Warszawa 1981
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, przeł. M. Reszke, Warszawa 1997
- Kachlak T., *Karol Marks i Fryderyk Engels o starożytności klasycznej*, Wrocław 1967
- Kagarlicki J., *Co to jest fantastyka naukowa*, przeł. K.W. Malinowski, Warszawa 1977
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996
- Kautsky K., *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, Warszawa 1949
- Kautsky K., *Tomasz More i jego utopia*, przeł. K. Błaszyński, Warszawa 1949
- Kojeve A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988
- Kosian J., *Ernst Bloch i sprawa wartości utopii*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. II, Warszawa 1990

- Kowalska A., *Od utopii do antyutopii*, Warszawa 1987
- Kowalski J., *Rozwój cywilizacji greckiej*, Warszawa 1950
- Krasicki J., *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, Wrocław 1973
- Krąpiec M.A., *Dzieła XI. Byt i istota*, Lublin 1994
- Krońska J., *Sokrates*, Warszawa 1989
- Kroński T., *Hegel*, Warszawa 1966
- Ksenofont, *Wybór pism*, przeł. S. Hammer i in., Wrocław 1966
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973
- Kuhn T.S., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966
- Kulesza R., *Procesy polityczne w Atenach V i VI w.p.n.e.*, [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, red. nauk. B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer, Warszawa 1988
- La Mettrie J.O., *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa 1953
- Lakatos I., *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] *Fakt i teoria. Teksty źródłowe*, wstęp D. Aleksandrowicz i in., wyb. D. Aleksandrowicz, Wrocław 1986
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1967
- Lem S., *Fantastyka i futurologia*, Kraków 1973
- Lem S., *Żarłoczność demokracji*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 46.
- Lloyd A., *Marathon. The Story of Civilization Course*, London 1974
- Locke J., *A letter concerning Tolerantion*, [w:] *The Great Books of the Western World*, t. XXXIII, Chicago 1991
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, wstęp i komentarz K. Mrozowska, przeł. W.F. Wnorowski, Wrocław-Kraków 1959
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawecki, t. I–II, Warszawa 1955
- Lorenz K., *Evolution and Modification of Behavior*, London 1966
- Lorenz K., *Tak zwane zło*, przeł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1996
- Lukács G., *Od Goethego do Balzaka. Studia z historii literatury XVIII i XIX wieku*, wyb. M. Żurawski, Warszawa 1958
- Lukes S., *Marxism and Utopianism*, [w:] Alexander P., Gill P., *Utopias*, London 1984
- Maclaurin C., *An Account of sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, Hildesheim 1971
- Majler J., *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, wstęp J. Mizińska, przeł. J. Miziński, Lublin 1992
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1984

- Marek J., *I nastał wiek błogi*, przeł. A. Babuchowski, Katowice 1989
- Maritain J., *Konkretny ideał historyczny chrześcijaństwa*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. II, Warszawa 1990
- Marks K., Engels F., *Dzieła wybrane*, wyb. J. Kamieniecki i in., Warszawa 1981
- Martin T.R., *Starożytna Grecja od czasów prehistorycznych do okresu hellenistycznego*, przeł. T. Derda, Warszawa 1998
- Mateusz z Krakowa, *O praktykach kurii rzymskiej. Dwa kazania synodalne o naprawie obyczajów kleru*, przeł. W. Seńko, Warszawa 1970
- Merland A., *Tomasz Morus*, Warszawa 1978
- Mill J.S., *Utilitarianism*, [w:] *The Great Books of the Western Worlds*, Chicago 1990
- Mizera J., *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1990
- More T., *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin 1993
- Mounier E., *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, wyb. i oprac. J. Zabłocki, Warszawa 1968
- Mounier E., *Co to jest personalizm*, wyb. i red. A. Kamiński, Kraków 1960
- Muszyński J., *Utopiści i desperaci – współczesna ultralewica*, Warszawa 1979
- Nozick R., *Anarchizm, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubińska, Warszawa 1999
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1997
- Orwell G., *Folwark zwierzęcy*, przeł. T. Jeleńska, Kraków 1993
- Orwell G., *Rok 1984*, przeł. J. Mieroszewski, Paryż 1953
- Owen R., *Wybór pism*, przeł. M. Przyborska, Warszawa 1959
- Paczkowska-Łagowska E., *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000
- Palacz R., *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Wrocław 1979
- Parandowski J., *Z antycznego świata*, Warszawa 1998
- Picht G., *Odwaga utopii*, przeł. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, Warszawa 1981
- Pico della Mirandola, *De hominis celestidine et dignitate*, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wyb., wstęp i przypisy A. Nowicki, Warszawa 1967
- Platon, *Fajdros*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958
- Platon, *Gorgiasz*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987
- Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1992
- Platon, *Państwo*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Kęty 1998
- Platon, *Polityk*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1956
- Platon, *Sofista*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1956
- Platon, *Uczta*, przeł. i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1994

- Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasno-
dębski, A. Żaluska, Warszawa 1988
- Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, przeł. i oprac.
M. Brożek, Wrocław 1996
- Popper K., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999
- Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977
- Popper K., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, oprac. A. Chmielewski, przeł.
H. Krahelska, t. I–II, Warszawa 1993
- Popper K., *Trzy warunki rozwoju wiedzy*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kude-
rewicza, t. II, Warszawa 1990
- Popper K., *Utopia i przemoc*, „Znak” 1978, nr 1
- Proudhon P.J., *General Idea of the Revolution in Nineteenth Century*, London 1929
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I.E. Zieliński, t. 1–2, Lublin 1993–1996
- Renesans. *Myśli wielkich ludzi epoki Odrodzenia*, wyb. A. Nowicki, Warszawa 1957
- Reykowski J., *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, Warszawa 1967
- Rothlein B., *Morze spokoju, 20 lipca 1969. Rewolucja naukowo-techniczna*, przeł.
J. Sakowska, Warszawa 1999
- Rousseau J.J., *Emil, czyli o wychowaniu*, t. I przeł. W. Husarski, t. II przeł. E. Zieliński,
Wrocław 1955
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002
- Rudziński R., *Jaspers*, Warszawa 1978
- Rudziński R., *Karl Jaspers o człowieku i historii*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red.
Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1990
- Rudziński J., *Świętochowski*, Warszawa 1963
- Russell B., *Drogi do wolności. Socjalizm, anarchizm i syndykalizm*, Warszawa 1935
- Russell B., *Mądrość Zachodu*, przeł. W. Jacóczyński, Warszawa 1995
- Sade D.A.F., *Powiedzieć wszystko*, wyb. i przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Łódź
1991
- Saint-Simone C.H., *Pisma wybrane*, przeł. S. Antoszczuk, t. I, Warszawa 1968
- Sartre J.P., *Moja przeszłość*, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. I,
Warszawa 1990
- Sartre J.P., *Psychoanaliza egzystencjalna – jedność osobowości*, [w:] *Filozofia egzysten-
cjalna. Wybór tekstów*, oprac. M. Kostyszak, Wrocław 1992
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. i wstępem opatrzył
S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987
- Searle J.R., *Umysł, język, społeczeństwo*, przeł. D. Cieśla, Warszawa 1999
- Sheckley R., *Bilet na Tranay*, przeł. S. Czaja, Warszawa 1994
- Shepperson G., *The Comparative Study of Millenarian Movements*, [w:] *Dreams in Ac-
tion. Essays in Comparative Study*, ed. S.L. Thrupp, The Hague 1962
- Sikora A., *Fourier*, Warszawa 1989

- Sikora A., *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982
- Sikora A., *Saint-Simon*, Warszawa 1991
- Silverberg R., *Zamknięty świat*, przeł. J. Chelmiak, Warszawa 1997
- Skinner B. F., *Walden Two*, New York 1948
- Skrzypek M., *Diderot*, Warszawa 1982
- Solżenicyn A., *Zmierzch odwagi*, Warszawa 1980
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes*, t. I, München 1923
- Spink J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. A. Neuman, Warszawa 1974
- Spinoza B., *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1969
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995
- Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980
- Szacki J., *Utopie*, Warszawa 1968
- Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. II, Warszawa 1974
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910
- Trevelyan G.M., *Historia społeczna Anglii*, przeł. A. Klimowicz, Warszawa 1961
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 1991
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konczewska, Warszawa 1956
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970
- Walek-Czernecki T., *Historia gospodarcza świata starożytnego*, Warszawa 1948
- Wells H.G., *Nauka i prawda ostateczna*, [w:] *Wielkie eseje w nauce*, pod red. M. Gardnera, Warszawa 1998
- Wells H.G., *Historia świata*, przeł. J. Parandowski, Wrocław 1983
- Wells H.G., *Ludzie jak bogowie*, przeł. I. Sujkowska, Warszawa 1994
- Wielgosz P., *Pożytek z utopii*, „Lewa Noga”, 1998, nr 10
- Wielkie eseje w nauce*, pod red. M. Gardnera, Warszawa 1998
- Woodcock G., *Utopias in Negative*, „Sewanee Review” 1956, nr 64
- Wróblewski W., *Pojęcie arete w 2 poł. V wieku p.n.e.: Protogoras–Gorgiasz–Demokryt*, Toruń 1979
- Zamiatin E., *My*, Moskwa 1989
- Znaniecki F., *Upadek cywilizacji zachodniej*, Warszawa 1986

Nota wydawnicza

Trzy z pomieszczonych w tomie szkiców w nieco zmienionej formie opublikowane zostały wcześniej.

Projekt – plan – utopia, czyli schemat myślenia utopijnego

pierwodruk: pt. *Projekt, plan oraz utopia jako trzy aspekty ludzkiej egzystencji*, Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica II 2004, nr 22

Państwo Platona: idealna odpowiedź na nieidealne okoliczności

pierwodruk: Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica III 2007, nr 46

Fenomenologia utopii

pierwodruk: Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Philosophica II 2005, nr 30

Spis treści

Projekt – plan – utopia, czyli schemat myślenia utopijnego	5
Państwo Platona: idealna odpowiedź na nieidealne okoliczności	19
Początki rewolucji przemysłowej w Anglii i utopijna odpowiedź Tomasza Morusa	27
Era industrialna oraz trzy globalne projekty idealnego społeczeństwa	42
Myślenie utopijne w pełni doświadczone – losy modeli idealnych w XX wieku	68
Fenomenologia utopii	87
Bibliografia	101
Nota wydawnicza	108

Łukasz Zweiffel jest zdania, że utopia jako zjawisko społeczne posiada silne zakorzenienie w naturze ludzkiej, dlatego pisanie o niej jest uzasadnione w każdej epoce, samo pojęcie utopii podlega bowiem ewolucji, w miarę jak projekt przyszłości staje się realizowaną rzeczywistością i przynosi „smutek spełnionej baśni”. [...] Stara się prześledzić w kolejnych rozdziałach funkcjonowanie utopii w *Państwie* Platona, w dziele Tomasza Morusa, w globalnych projektach idealnego społeczeństwa, w modelach idealnych XX wieku, by efekty tego badania zamknąć próbą zbudowania ogólnej fenomenologii utopii.

Autor wykazuje się dużą pomysłowością i zdolnością konstruowania z rozdziału na rozdział coraz ciekawszej całości teoretycznej, bynajmniej nie przeładowanej materiałem faktograficznym. [...] Praca, choć pisana językiem sprawozdawczym i filozoficznym na przemian, wydaje się interesująca, [...] przede wszystkim zaś unika prawd banalnych.

prof. dr hab. Józef Bańka

Akademia Pedagogiczna
im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie
Prace Monograficzne nr 495

ISBN 978-83-7271-478-7
ISSN 0239-6025